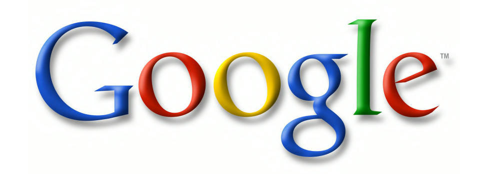
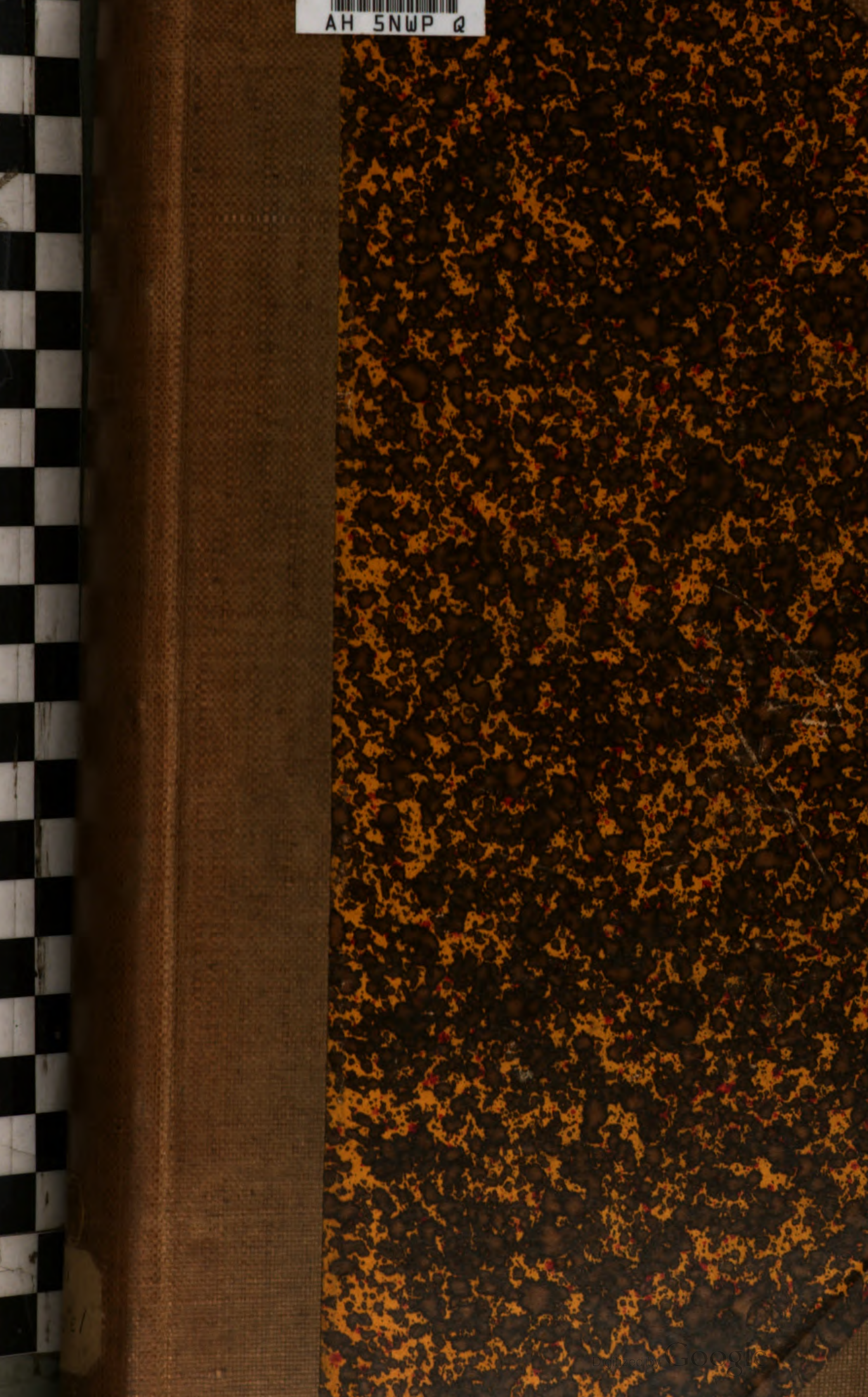



AH 5NWP Q

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

Genève. — Imprimerie Schuchardt.

HISTOIRE

DU

CHRISTIANISME

DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

ÉTIENNE CHASTEL

Professeur de théologie historique à l'Université de Genève.

TOME III : MOYEN AGE

DE L'HÉGIRE DE MAHOMET A LA RÉFORMATION DE LUTHER



PARIS
LIBRAIRIE G. FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1882

INTRODUCTION

Le moyen âge, qui, dans l'histoire générale, embrasse l'intervalle de dix siècles, compris entre la chute de l'empire d'occident (476) et celle de l'empire d'orient (1453), n'a dans l'histoire de l'Église ni la même étendue, ni les mêmes limites.

Les barbares du nord de l'Europe qui avaient détruit l'empire d'occident avaient fondé sur ses ruines de nouveaux royaumes, substitué aux institutions romaines un nouveau régime politique et civil, changé en un mot à ce point de vue la physionomie du monde romain occidental ; mais on sait que dans l'ordre religieux leur établissement n'eut pas des effets aussi considérables, ni surtout aussi immédiats.

Convertis au christianisme, ils ne le furent ni assez rapidement, ni assez profondément, pour exercer dès l'abord une influence sérieuse dans l'administration de l'Église, et ils ne purent que se soumettre passivement à l'autorité d'un corps ecclésiastique, auquel ils demeurèrent longtemps étrangers. Nous avons vu, en effet [1], que jusque vers la fin du VIme siècle, le clergé d'occident se recrutait encore presque exclusivement dans l'ancienne population romaine, tellement qu'au premier concile de Latran, tenu en 649 et composé de cent cinq évêques, on n'en comptait pas un seul d'origine germanique. Ainsi se conservèrent à peu près intactes les traditions de l'ancienne Église. Ce ne fut guère, nous le répétons, que depuis le pontificat de Grégoire le Grand, que l'influence de l'invasion des barbares commença à changer d'une manière sensible le caractère des institutions ecclésiastiques de l'occident. Aussi est-ce du règne de ce pontife (an 590-604) que la plupart des historiens font dater pour l'Église le commencement du moyen âge, ce qui le porte à

[1] Voy. t. II, p. 3.

plus d'un siècle après la chute de l'empire latin. Nous avons dit précédemment[1] pourquoi à cette date nous en préférions une autre, du reste fort rapprochée, qui s'applique plus également aux deux Églises, et qui, en désignant un changement considérable dans leur état intérieur, en marque un plus considérable encore dans leurs destinées extérieures. C'est l'année de l'hégire (622), où la religion de Mahomet commence à se répandre en Arabie, pour envahir de là, avec une rapidité prodigieuse, la plus grande partie de l'empire d'orient et même quelques provinces occidentales.

Si en occident le moyen âge commence plus tard pour l'Église que pour l'État, il se termine aussi plus tard pour elle. Il est vrai que, dès le milieu du XVme siècle, la prise de Constantinople détermine la chute du Bas-Empire, qui amène de nouveaux désastres pour l'Église grecque, et que, dans le même temps, nous voyons l'esprit nouveau, qui caractérise en occident l'époque de la Renaissance, pénétrer rapidement les sciences, les arts et l'administration civile. Mais ce n'est qu'au XVIme siècle, à l'époque de Luther, qu'il parvient décidément, dans ces contrées, à forcer les barrières que lui opposait dans l'Église l'autorité romaine, et à se faire jour ainsi dans le monde religieux.

L'histoire de l'Église au moyen âge embrassera donc, d'après notre division, au lieu d'un intervalle de dix siècles, l'intervalle de neuf siècles, compris entre l'Hégire de Mahomet, l'an 622, et la réformation de Luther, en 1520.

Ce sont ces neuf siècles du christianisme dont nous avons à retracer le tableau. Nous y donnerons naturellement moins d'étendue qu'à l'étude des six premiers siècles. Nous avions alors, en effet, à passer en revue les glorieux, mais pénibles commencements de l'Église, puis à suivre et à expliquer les premières transformations du christianisme, l'origine et le progrès de dogmes, de rites, d'institutions dont le moyen âge ne nous offrira plus ensuite que le développement, et qui dès lors n'exigeront plus de nous des détails aussi circonstanciés. Quant à ceux dont l'origine appartient en propre au moyen âge, ils furent les premiers à perdre leur crédit au retour des lumières. C'étaient, dans le sol chrétien, des couches adventives, plus superficielles, moins résistantes et, par conséquent, les premières à céder à l'influence de l'Évangile mieux

[1] Voy. t. II, p. 4.

connu, ainsi qu'à celle d'une civilisation plus avancée, et qui, par cela même, ne sauraient arrêter nos regards autant que les phénomènes correspondants des premiers siècles. D'ailleurs, un des traits caractéristiques de l'Église du moyen âge, c'est son peu de mobilité comparativement à celle des périodes précédentes. Les événements particuliers s'y succèdent parfois avec rapidité, mais les faits généraux n'y subissent que des variations assez lentes. Ceux-ci donc, une fois bien caractérisés, leurs causes soigneusement recherchées, leurs principales phases bien marquées, il devient inutile, au moins dans un ouvrage de la nature de celui-ci, de mentionner tous les cas particuliers où ils se reproduisent. Si c'était l'histoire chronologique ou anecdotique de l'Église que nous eussions à retracer, nous devrions sans doute donner à celle du moyen âge des proportions bien plus étendues, et certes les volumineuses chroniques et biographies de cette époque nous offriraient en abondance des traits capables de piquer notre curiosité. Mais ce à quoi nous devons ici nous attacher avant tout, c'est à saisir l'esprit et les tendances de la période qui nous occupe, à décrire les phénomènes généraux qu'elle présente, à les rattacher à l'ensemble des destinées du christianisme et de l'humanité, en ne nous arrêtant sur les faits spéciaux qu'autant qu'ils serviront à éclaircir et à caractériser la situation générale. C'est ce qui, dans l'histoire de ces neuf siècles, nous permettra, sans rien omettre d'essentiel, d'user d'une brièveté relative.

On se rappelle que, dans le premier âge du christianisme, l'Église grecque et l'Église latine, malgré certaines diversités de caractère et d'intérêts, agissaient volontiers de concert, avaient entre elles des communications fréquentes, réunissaient leurs députés dans des conciles généraux dont les décrets avaient force de loi dans l'une et dans l'autre, se considéraient, en un mot, comme un seul corps hiérarchiquement constitué. Nous dûmes alors, en conséquence, faire marcher à peu près de front l'histoire de ces deux Églises. Au moyen âge nous ne le pourrons plus. Bien que leur rupture officielle ne date que du XIme siècle, leur séparation de fait, qui déjà se faisait pressentir à l'époque de la scission des deux empires (394), devient plus prononcée depuis la chute de celui d'occident (476), et davantage encore depuis les invasions musulmanes. Leurs destinées, dès lors, se diversifient de plus en plus; elles n'exercent plus l'une sur l'autre qu'une faible influence;

elles n'ont plus entre elles que des relations rares et lointaines, qui, le plus souvent, se réduisent à des conflits d'autorité, pour aboutir, en 1053, à la grande et solennelle rupture désignée par l'Église latine sous le nom de « schisme d'orient. »

Quant à l'importance historique, elle est presque tout entière, dans cette période, du côté de l'Église d'occident. C'est d'elle que nos Églises procèdent, c'est de son côté surtout que sont le mouvement et la vie. Tandis que l'Église grecque disparaît presque complètement de l'Asie et de l'Afrique, et que dans les provinces qui lui restent, paralysée à la fois par la terreur des armes musulmanes et par l'oppression du régime impérial, elle languit dans l'inertie, ne se livre qu'à des agitations stériles, et que chez les nations slaves, où nous la verrons se répandre, elle ne joue pour lors qu'un rôle des plus effacés, l'Église latine, au contraire, en étendant progressivement ses conquêtes au nord et à l'est de l'Europe, civilise peu à peu les peuples barbares qu'elle reçoit dans son sein, et y prépare, à son insu, les heureux germes d'où éclora la Réformation du XVIme siècle.

C'est donc son histoire qui nous occupera le plus longtemps, mais en second lieu, en tant qu'elle se lie plus directement à celle de l'âge moderne du christianisme.

ÉGLISE D'ORIENT

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE EXTÉRIEURE

(AN 622—1520)

CHAPITRE I

L'ISLAMISME ET SES CONQUÊTES SUR L'ÉGLISE D'ORIENT

A mesure que l'empire romain, dans sa décadence, voyait de tous côtés ses provinces envahies par les populations voisines, l'Église qui lui était unie par de si intimes liens, ressentait nécessairement le contre-coup de ces invasions. Mais c'était à l'Église d'orient qu'elles devaient être surtout funestes.

Nous avons vu que celles d'entre les peuplades germaniques qui avaient renversé l'empire d'occident, s'étaient, dans le cours de leurs migrations, détachées peu à peu de leur culte national. Rien, dès lors, ne les avait empêchées, une fois transplantées sur le sol romain, d'embrasser celui des nations plus policées qu'elles avaient vaincues.

Il n'en fut pas de même des Arabes qui, au commencement du moyen âge conquirent plus de la moitié de l'empire grec. Au moment où ils quittèrent leurs déserts pour fondre sur cette proie, ils venaient à peine d'adopter un nouveau culte. Encore dans l'ardeur du premier zèle, bien loin d'être prêts à abjurer ce culte pour celui des chrétiens, ils ne songeaient qu'à le propager et à l'établir dans tous les lieux où ils porteraient leurs armes.

Quel était ce culte? Comment s'était-il substitué aux anciennes

croyances du pays? Comment, apporté sur le territoire grec, parvint-il à y supplanter si rapidement le christianisme?

Ce sont là des questions aussi intéressantes en elles-mêmes, qu'importantes pour l'histoire qui va nous occuper.

Les hommes qui, en divers temps, se sont proposé de changer la religion de leur pays, ont prétendu bien souvent ne faire autre chose que la rétablir dans sa forme primitive. Les Bramo-Somadg, qui professent aujourd'hui l'unitarisme chez les Indous, n'affirment-ils pas revenir simplement aux anciennes croyances de l'Inde? De même, lorsque Mahomet enseigna aux Arabes l'adoration d'un seul Dieu, spirituel et tout-puissant, il assura que ce culte, révélé au premier homme, rétabli par Abraham, porté en Arabie par Ismaël, avait été la religion primitive de la contrée. Peu s'en faut que de nos jours on n'ait souscrit à cette prétention de Mahomet, en affirmant que les Arabes, comme tous les peuples de la race de Sem, auraient été, par un privilège spécial, dès leur origine attachés au monothéisme, et n'en auraient dévié que par l'influence des peuples voisins.

Nous n'avons jamais pu, quant à nous, considérer la vérité religieuse comme un privilège de race, non plus que de caste, si ce n'est autant que les différences de races et de castes représentent des degrés plus ou moins élevés dans l'échelle de la civilisation. Or, si les Tyriens et les Phéniciens, malgré leur origine sémitique, furent des peuples idolâtres, qui portèrent avec eux le polythéisme dans toutes leurs colonies, à plus forte raison les Arabes, bien plus grossiers, n'auraient-ils pu s'élever à la notion d'un Dieu unique et spirituel[1]. Tout au plus eût-elle été chez eux une notion confuse, inconsciente, à laquelle ne s'attachaient aucun acte, ni même aucun sentiment d'adoration. Leur culte proprement dit n'était autre chose qu'une des variétés du culte de la nature, s'adressant aux astres qui guidaient leurs courses dans le désert, et plus directement à des djinns ou génies qui, selon eux, présidaient à leurs destinées, et qu'ils cherchaient à se rendre favorables, en les adorant sous des formes matérielles, des arbres, des rochers, des pierres brutes ou grossièrement taillées en statues, où leur imagination se plaisait à les loger.

Le centre du culte de l'Arabie moyenne était la Mecque, fondée, à

[1] Voy. Max Muller, *Hist. des relig.* Littré (*Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1857). Dozy, *Histoire de l'Islam*, 1879.

ce que l'on croit, au milieu du Vme siècle de notre ère par la principale tribu, celle des Koreichites. Là se trouvait un sanctuaire beaucoup plus ancien, nommé la Kaaba, où chaque tribu trouvait son idole ou son fétiche particulier, mais où l'objet le plus vénéré, le fétiche national, était la pierre noire, ce miraculeux basalte enchâssé dans l'une de ses murailles et que l'on croyait tombé du ciel. La Mecque était ainsi devenue le chef-lieu du culte arabe, et ce privilège la dédommageait des désavantages de sa situation, aussi peu propre à l'agriculture qu'au commerce. C'était chez elle qu'en un certain jour de l'année, affluaient des pèlerins de chaque tribu pour adorer à la Kaaba, et y offrir en sacrifice d'innombrables pièces de bétail.

Cependant diverses causes minaient sourdement ce culte grossier. Il n'en pouvait être autrement chez un peuple idolâtre entouré de tous côtés de nations monothéistes. Du nord et du sud, de la Syrie et de l'Abyssinie, des chrétiens grecs schismatiques y avaient cherché un asile contre les persécutions de l'Église dominante. Dans la presqu'île sinaïtique, ils avaient fondé nombre d'églises et de monastères. Dans l'Yemen, le christianisme propagé par les Abyssins avait réussi à prendre pied. Les juifs surtout y étaient répandus en assez grand nombre pour s'être donné un roi de leur nation. Ils avaient en outre formé des colonies à Yatreb et à la Mecque; tout en trafiquant, ils y faisaient des prosélytes, et avaient, dit-on, converti des tribus entières. Comment toutes ces influences réunies n'eussent-elles pas ébranlé l'ancien culte arabe? C'est un fait, aujourd'hui constaté, et que le Coran lui-même laisse entrevoir, que plus d'un siècle avant Mahomet, il y avait dans mainte ville de l'Arabie des hommes préoccupés du besoin d'une réforme religieuse et qu'on désignait déjà comme enclins à la dissidence (Hanifs). Mais nulle part ces aspirations à un état meilleur ne se manifestaient avec plus de force qu'à la Mecque, dans cette ville, à la fois capitale et panthéon de l'Arabie, foyer de toutes les lumières, en même temps que rendez-vous de toutes les superstitions du pays, et où le contraste entre les unes et les autres devait, plus que partout ailleurs, se faire sentir.

C'est là que naquit vers l'an 570 celui qu'on put appeler Mohammed le *Désiré* de la nation. Issu de la tribu des Koreichites à qui appartenait héréditairement la garde de la Kaaba, mais exclu de ces fonctions par la mort prématurée de son père, et ayant vu passer dans des mains

collatérales le pouvoir civil et religieux qui devait lui échoir, doué d'ailleurs, d'une âme sérieuse et méditative, d'une portée d'esprit et d'une trempe de caractère peu communes, amené à la croyance en un seul Dieu par les chrétiens et surtout par les juifs qu'il avait fréquentés dans ses voyages, témoin habituel et d'autant plus indigné de l'idolâtrie régnante, il crut avoir reçu d'en haut la mission de la détruire. Pendant quinze ans, selon Aboulfeda, il mûrit son projet, et ce fut l'an 610 de notre ère, le vingt du mois de Ramadan, qu'après une retraite et un jeûne prolongés dans la caverne du mont Héra, voisin de la Mecque, il crut entendre une voix du ciel qui l'appelait à prêcher l'islamisme, c'est-à-dire la soumission absolue au seul vrai Dieu.

Ce Dieu unique n'était point sans doute celui que Jésus avait révélé au monde, le Père saint et miséricordieux qui demande à ses enfants le libre hommage de leurs cœurs, et leur accorde en retour les félicités éternelles. C'était Allah, le Maître absolu, qui a fixé invariablement les destinées de chaque homme, et qui, en comblant ses adorateurs de biens et de délices terrestres, voue les idolâtres au feu destructeur.

Tel est le Dieu dont Mahomet se déclara le prophète, et de qui il prétendait recevoir, par le ministère de l'ange Gabriel, ces oracles, ces préceptes qu'il transmettait à son peuple et qui, recueillis après sa mort, devinrent, sous le nom de Coran, le code sacré de la religion musulmane. Les jours de pèlerinage étaient ceux qu'il choisissait de préférence pour ses prédications. C'est alors qu'il s'élevait avec le plus de véhémence contre les anciennes superstitions du pays, qu'il faisait honte aux pèlerins des vaines divinités auxquelles ils apportaient leurs offrandes. C'en était assez pour enflammer contre lui le courroux des Koreichites. La pierre noire une fois abattue avec les idoles qui l'entouraient, que deviendrait le pèlerinage de la Kaaba? Que deviendraient les richesses, les prérogatives de la Mecque? Que deviendrait surtout l'autorité des chefs de la tribu privilégiée? Il faut à tout prix se défaire de l'audacieux prophète. Des conjurés, choisis dans toutes les tribus, le perceront à la fois de leurs glaives, afin que sa famille ne sache sur qui venger sa mort. Mais le dévouement de son parent Ali déjoue leur projet. Sous un déguisement, Mahomet parvient à s'échapper de la Mecque et se retire à Yatreb (622), où le rejoignent bientôt ses plus zélés partisans. Cette fuite célèbre, devenue sous le nom d'hégire l'ère

sacrée des musulmans, fut en effet l'origine des triomphes de l'islamisme.

Yatreb, ville rivale et de tout temps jalouse de la Mecque, était, grâce à ses relations commerciales avec les juifs, l'une de celles où le polythéisme national était le plus discrédité; elle accueille Mahomet en prince aussi bien qu'en apôtre, s'intitule Médine, ville du prophète, et met à sa disposition tout ce qu'elle possède de ressources en hommes et en argent. Mahomet, convaincu qu'il n'avait aucune chance de convertir sa nation tant qu'il ne serait pas maître de la Mecque, et ne pouvant espérer d'y rentrer que par la force des armes, accepte l'offre des Médinois et proclame la guerre d'extermination contre les idolâtres, pendant huit années consécutives, combat sans relâche les Koreichites, les met en déroute et, profitant de leur terreur, rentre sans coup férir dans sa ville natale.

Qui s'étonnerait de si rapides succès? Dans une nation morcelée en une multitude de tribus, Mahomet était le premier qui eût réuni des troupes nombreuses et disciplinées; partout où il se présentait, il était sûr de la victoire. Les Bédouins, vivant à l'ordinaire d'un brigandage isolé et peu productif, accouraient en foule sous les drapeaux d'un chef à la suite duquel on pouvait compter sur de riches dépouilles. Celui qu'ils suivaient avec tant d'ardeur, c'était bien moins à leurs yeux l'apôtre du Dieu d'Ismaël, que le héros dont la voix éloquente les électrisait sur le champ de bataille, le chef généreux et désintéressé qui leur abandonnait les quatre cinquièmes du butin. Mahomet, lui-même, ne se méprend point sur les dispositions de son peuple; aussi lui fait-il de prudentes concessions. Tout en purgeant d'idoles le sanctuaire de la Mecque, il y laisse subsister la pierre noire, comme un monument vénéré auprès duquel les musulmans devront, au moins une fois en leur vie, apporter leur offrande au vrai Dieu.

La prise de la ville sainte entraîna la conversion de l'Arabie entière. L'année suivante, on vit arriver de toutes les parties de cette vaste contrée les députés des cheiks qui apportaient leur soumission, « aussi nombreux, disent les historiens arabes [1], qu'on voit tomber les dattes au temps de leur maturité. » Les tribus qui refusèrent de se soumettre furent bientôt domptées par les armes, et Mahomet, dans un pèlerinage

[1] Gagnier, *Vie de Mahomet*, II, 204. Dozy, p. 102.

solennel, put faire défiler à son cortége une troupe de 114,000 musulmans. Il avait commandé en personne à dix siéges ou batailles rangées et dirigé ses lieutenants dans plus de cinquante expéditions[1].

Mais il ne survécut pas longtemps à ses victoires. La dixième année de l'hégire, saisi tout à coup de violentes douleurs au cerveau, accompagnées de délire et d'une fièvre ardente, il succomba au bout de quelques jours, le 25 mai 632.

Il est rare que les auteurs de grandes révolutions politiques ou religieuses mesurent d'avance exactement l'étendue des succès et des conquêtes auxquels ils peuvent aspirer. Ils sont souvent conduits par les événements bien plus qu'ils ne leur commandent. Ils ne vont pas toujours où ils croient aller, et quelquefois aussi ils vont plus loin qu'ils n'eussent osé y prétendre.

Mahomet nous semble avoir été dans ce dernier cas. Il est probable que, dans l'origine, il ne vit pour lui d'autre mission à accomplir que celle d'une réforme religieuse en Arabie. M. Renan croit même qu'il n'entrevit jamais rien au delà[2]. Il paraît néanmoins que son ambition s'étendit à mesure que les circonstances lui devinrent favorables. Les historiens racontent que, la septième année de l'hégire, il avait adressé au roi de Perse, à l'empereur d'orient et aux gouverneurs de toutes les provinces voisines de l'Arabie, la sommation d'embrasser l'islamisme, et qu'en mourant, il avait recommandé aux califes qui lui succéderaient de propager en tous lieux sa religion par les mêmes moyens. En tout cas, lorsqu'il n'aurait point conçu de si vastes desseins, lors même que ses califes n'auraient point reçu de lui de tels ordres, l'état de l'islamisme et le caractère du peuple arabe contraignaient, en quelque sorte, les successeurs de Mahomet à poursuivre et à étendre le système de conquêtes qu'il avait inauguré[3].

Si ses victoires, en effet, avaient préparé les triomphes extérieurs de l'islamisme et lui avaient même gagné des disciples enthousiastes, elles n'avaient pu détruire entièrement les racines profondes et vivaces que l'idolâtrie conservait chez une partie de la nation. Mahomet fait souvent allusion dans le Coran à ce qu'il appelle les hypocrites, c'est-à-dire les ennemis secrets qu'il avait chez de prétendus musulmans[4]. Tant qu'il

[1] Sismondi, *Chute de l'empire romain*, c. 13.
[2] *Études d'hist. relig.*, p. 250.
[3] Dozy, p. 106.
[4] Voy. Scholl, *L'Islam et son fondateur*, p. 142-144.

vécut, son autorité les tint en bride, mais dès qu'il fut mort, ils relevèrent la tête et déjà les Mecquois songeaient à rétablir l'ancien culte[1]. Le seul moyen de prévenir de telles tentatives était celui auquel les Romains jadis, et Mahomet lui-même avaient eu recours, la guerre et les expéditions lointaines. L'Arabe, vagabond et pillard, ne pouvait être tenu en respect que sous les drapeaux et avec le butin en perspective. A mesure qu'une contrée était soumise, et ses richesses partagées entre les soldats, il fallait, sous peine de les voir se débander, les conduire à des expéditions nouvelles.

Qu'un essaim vigoureux vienne fondre sur une ruche abâtardie, il en a bientôt expulsé les faibles habitantes. Tel est l'effet du premier choc des Arabes sur les populations énervées qui les entourent. Quelques années leur suffisent pour soumettre la Perse avec l'Arménie et la Mésopotamie, envahir l'Inde, la Tartarie et rançonner jusqu'à la Chine.

L'empire de Byzance était peut-être moins encore en état de protéger contre eux les provinces chrétiennes qu'il possédait en Asie et en Afrique. Épuisé par les invasions des Goths et des Huns, et par ses longues guerres avec la Perse, dépourvu plus que jamais des vertus guerrières que rien dans les traditions chrétiennes n'avait stimulées et que le monachisme travaillait sans cesse à décourager, en proie à la même langueur, à la même désorganisation qui avaient hâté précédemment la chute de l'empire d'occident, il était surtout affaibli par la désaffection de ses sujets. Tous les genres de despotisme, et avant tout le despotisme religieux pesaient sur les malheureux Grecs. Juifs, nestoriens, monophysites, dissidents de toutes dénominations, soumis à des vexations, à des persécutions continuelles, non seulement n'avaient plus d'intérêt à défendre la patrie, mais appelaient de leurs vœux un nouveau régime, quel qu'il fût. Qu'on se représente donc cet empire décrépit, surpris par l'attaque impétueuse d'une nation dans toute l'ardeur de la jeunesse, pleine d'un enthousiasme à la fois religieux et guerrier, et distinguée par une simplicité de mœurs que, depuis longtemps, les Grecs ne connaissaient plus, et l'on comprendra le résultat de cette lutte.

Bosra, la première place forte de la Syrie du côté de l'Arabie, subit le premier choc des musulmans. A peine attaquée, le gouverneur qui

[1] Dozy, p. 166 et suiv.

la commandait la livra à l'ennemi. Bientôt les Arabes se présentèrent devant Damas. Malgré 70,000 hommes envoyés par Héraclius pour la défendre, cette ville importante fut occupée par Kaled. Emèse, Balbek eurent bientôt le même sort. Jérusalem assiégée résista plus longtemps. Son patriarche, Sophronius, forcé enfin de capituler après quatre mois, déclara qu'il ne rendrait la ville qu'au calife lui-même. Omar, qui était alors revêtu de cette dignité, se présenta, l'an 637, pour en prendre possession, suivi du cortège le plus modeste. Moyennant un tribut onéreux, les chrétiens obtinrent la liberté de conscience et la conservation du Saint-Sépulcre. La prise d'Antioche et d'Alep compléta la soumission de la Syrie qui se trouva ainsi conquise tout entière l'an 638.

Sous Othman, les musulmans poussèrent leurs conquêtes depuis la Cilicie jusqu'au Pont-Euxin. Quelques-unes de leurs armées traversèrent l'Asie Mineure et s'avancèrent jusqu'à Constantinople. De 668 à 718, Jézid, Soliman, Moslemah lui livrèrent de nombreux assauts auxquels son admirable position et l'heureuse découverte du feu grégeois l'aidèrent à résister[1].

En revanche, l'Égypte fut livrée presque sans combat par les chrétiens coptes attachés à la secte monophysite. Heureux de se venger des persécutions de l'Église et de la tyrannie des empereurs, ils ouvrirent, moyennant la garantie de leur liberté de conscience, les portes de toutes les villes qu'ils occupaient. Leur patriarche, Benjamin, sortit du désert, où depuis longtemps il vivait, proscrit par les Grecs orthodoxes, et vint rendre hommage à Amrou[2]. Dans toutes les provinces au midi de Memphis, en Nubie, en Abyssinie, les Coptes s'unirent aux musulmans pour chasser les catholiques : ils en furent récompensés par le don de toutes les églises qui avaient appartenu à ces derniers; une entière liberté leur fut reconnue[3]. Alexandrie, qui était encore dans toute sa prospérité et qui, peuplée principalement de Grecs, était restée fidèle à

[1] A l'époque de Constantin Porphyrogénète, au Xme siècle, la fabrication du feu grégeois était encore un secret sévèrement gardé par le gouvernement byzantin. Cet empereur, dans le livre sur l'administration de l'empire, qu'il adressa à son fils (c. 13), décrète les peines les plus rigoureuses et, au nom de l'Église, dénonce les anathèmes les plus terribles contre quiconque aurait violé ou laissé violer ce secret. Les Sarrasins parvinrent plus tard à le découvrir et s'en servirent plus d'une fois contre les Croisés.

[2] Sismondi, l. c., II, p. 54.

[3] Eutychii, *Annales*, Oxf., 1658, II, 384-387.

l'Église dominante, résista plus longtemps. Après 14 mois de siège (640), elle dut se soumettre, et ceux de ses habitants qui voulurent demeurer chrétiens furent assujettis au tribut. Omar cependant se refusa au pillage, et c'est à tort que, six siècles après, Aboulfaradje l'a accusé d'avoir fait chauffer pendant six mois les bains publics d'Alexandrie avec les manuscrits de la bibliothèque de cette ville [1].

De l'Égypte, les musulmans allèrent occuper la Cyrénaïque et de là nous les verrons plus tard poursuivre leurs conquêtes dans les provinces latines le long des côtes entre le Nil et l'océan Atlantique.

Mais pour ne parler ici que des contrées précédemment soumises à l'empire grec, examinons ce qu'y devinrent les communautés chrétiennes sous le joug des musulmans.

Les églises dissidentes de l'Égypte, de la Syrie, de l'Arménie, de la Mésopotamie, celles des nestoriens et des monophysites, qui, selon Gibbon et Blumhardt, surpassaient sensiblement en nombre les églises orthodoxes de l'orient, eurent en général peu à souffrir de la conquête de ces provinces. Animées d'un zèle plus actif et plus soutenu, dès longtemps accoutumées à se suffire à elles-mêmes et à séparer leur cause de celle de l'empire, elles survécurent plus aisément aux malheurs dont il fut frappé. Elles furent traitées aussi beaucoup plus favorablement par les vainqueurs. Les services qu'elles leur avaient rendus pendant l'invasion, leur haine bien constatée pour l'empire et pour l'Église grecque, la simplicité comparative de leur culte, surtout de celui des nestoriens qui, par leur schisme précoce, s'étaient soustraits en partie aux superstitions introduites dans l'Église établie, leur valurent de la part des musulmans une plus grande liberté de conscience et le maintien de leurs patriarcats [2]. Des nestoriens furent employés par les califes comme secrétaires, comme médecins et même comme gouverneurs de provinces. Depuis l'établissement des califes à Bagdad, puis à Samara, ils devinrent les intimes alliés des Arabes et servirent le goût d'Almanzor pour la science, en traduisant de nombreux ouvrages grecs. C'est par les Arabes que ces ouvrages nous sont plus tard revenus. Quant aux monophysites d'Égypte, c'est à l'abri de cette même liberté de conscience

[1] Voy. dans la *Revue historique de Paris*, t. Ier, notre article sur les destinées de la bibliothèque d'Alexandrie.

[2] Blumhardt, *Histoire de l'établissement du christianisme*, III, 17. Herder, *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, III, 131.

qu'ils consolidèrent les églises qu'ils avaient précédemment fondées en Nubie et en Abyssinie, et qu'il se maintint dans ces deux contrées un royaume chrétien qui reconnaissait l'autorité spirituelle du patriarche copte de l'Égypte et recevait les évêques de son choix.

Partout ailleurs en orient la domination musulmane entraîna la ruine des églises chrétiennes.

Mahomet, il est vrai, si cruel pour les idolâtres, qui, d'après ses instructions, devaient être exterminés sans pitié, se montra bien moins rigoureux à l'égard des chrétiens ; tant qu'ils ne résistaient pas les armes à la main, leur vie devait être respectée ; on se bornait à changer une partie de leurs églises en mosquées, à leur donner le choix entre l'adoption de l'islamisme, avec la jouissance des priviléges attachés à sa profession, et le paiement d'un tribut annuel d'un cinquième du revenu de leurs terres. Ces mesures néanmoins, rendues, il est vrai, çà et là plus rigoureuses par la tyrannie arbitraire des pachas, suffirent pour entraîner le plus grand nombre des chrétiens dans l'apostasie. Le froissement continuel de l'amour-propre et de l'intérêt lassa leur constance, plus que ne l'eussent fait peut-être des persécutions ouvertes. La plupart, pour échapper aux impôts qui les écrasaient, pour conserver leurs droits civils, finissaient par passer du côté des vainqueurs. Beaucoup d'entre eux, plutôt que de laisser une postérité dégradée et asservie, renonçaient au mariage, tandis que les femmes, distribuées en grand nombre dans les harems, oubliaient les croyances de leurs pères. Les enfants, ravis à leurs parents et élevés dès leur bas âge dans la foi nouvelle, finissaient par l'embrasser avec sincérité. Partout, des écoles étaient fondées pour propager l'islamisme. Bref, dans la plupart des pays conquis par les Arabes, deux générations au plus suffirent pour en changer la croyance. Les églises dissidentes firent seules exception. Quant à l'Église orthodoxe, elle disparaît presque entièrement des lieux qui avaient été son berceau. On la cherche vainement dès lors en Syrie, en Cilicie, en Phénicie, en Palestine, en Mésopotamie, en Égypte, en Libye. Jérusalem, Antioche, Alexandrie conservent leurs patriarches; mais ces patriarches, ainsi que les évêques de leur ressort, sont pour la plupart sans troupeaux, résident à Constantinople, sous la protection des empereurs grecs, et leurs diocèses ne figurent plus que pour la forme sur les cartes de l'Église d'orient.

Pendant que la puissance musulmane faisait ainsi en Asie et en

Afrique des progrès si rapides et si désastreux pour l'Église chrétienne, elle n'était pas exempte elle-même de ces crises et de ces déchirements auxquels les religions et les empires sont sujets. Indépendamment du grand schisme qui divisa bientôt et qui divise encore aujourd'hui les partisans d'Aboubeker et ceux d'Ali, ceux de la « Sonna » ou tradition et ceux du Coran pur, à mesure que la culture des sciences pénétra chez les Arabes, et que les questions philosophiques et religieuses furent agitées parmi eux, on vit s'élever au sein de l'islamisme une foule de sectes et de partis, analogues, sous d'autres noms, à ceux qui de tout temps ont divisé les chrétiens. A mesure aussi que l'empire des califes s'étendit, et embrassa des populations plus nombreuses et d'origines plus diverses, ses provinces, unies entre elles par de trop faibles liens, se détachèrent de leur centre, formèrent de nouveaux califats, qui se subdivisèrent en d'autres, lesquels furent tous successivement victimes de l'infidélité ou de la trahison des émirs.

Mais quelle que fût l'inimitié dont les partis musulmans étaient animés les uns contre les autres, avec quelque vivacité que leurs sectes débattissent entre elles certains points particuliers de leur foi, la plupart n'en demeuraient pas moins attachées aux dogmes fondamentaux de l'islamisme, et si quelques-unes osaient introduire sous son nom des nouveautés plus ou moins hardies, ou même directement contraires à la lettre du coran, elles n'en étaient, pour cela, pas mieux disposées envers l'Église, témoin les torrents de sang chrétien que la secte mystico-panthéiste de Hakem fit couler en Égypte et en Syrie, et la multitude de croisés qui périrent sous le poignard des Ismaëliens.

J'en dis autant des révolutions politiques et des démembrements qui survinrent dans l'empire des califes. L'empire grec était trop affaibli pour tirer aucun profit durable de l'anarchie musulmane. Deux ou trois fois seulement les empereurs de Byzance essayèrent de reprendre aux califes quelques-unes de leurs conquêtes[1]. Ce fut surtout au Xme siècle, où Nicéphore Phocas, à la tête d'une nombreuse armée, s'empara d'Antioche, et où Jean Zimiscès, son successeur, battit les Arabes sur les bords du Tigre, et recouvra une partie de la Palestine. Mais le patriotisme de ces deux princes fut bien mal secondé par leurs sujets. Tous deux payèrent de la vie leurs efforts pour arracher les Grecs à leur déplo-

[1] Michaud, *Hist. des Croisades*, I, 34. Hallam, *L'Europe au moyen âge*, III, 271.

rable mollesse. Leur successeur, Basile II, ne jugea pas à propos d'imiter un zèle si mal récompensé, et la plupart des pays reconquis par ces deux princes repassèrent bientôt aux mains des musulmans.

Enfin, les invasions des barbares du nord de l'Asie, qui renversèrent l'empire des califes et y substituèrent la domination des sultans, loin de profiter au christianisme, lui suscitèrent des ennemis encore plus redoutables. De même que les barbares du nord de l'Europe, en envahissant l'empire d'occident, avaient embrassé le christianisme qu'ils y avaient trouvé dominant, et l'avaient défendu avec plus de vaillance que les romains dégénérés, les hordes païennes du nord de l'Asie, en s'emparant de l'empire des califes, se laissèrent gagner par l'ascendant des Arabes civilisés, qu'ils venaient de soumettre, embrassèrent la foi musulmane et la professèrent avec un zèle ardent, que depuis longtemps déjà les Arabes ne connaissaient plus. C'est ce qui eut lieu principalement lors des conquêtes des Turcs Seldjoucides et après les victoires de Togrul-Bey, leur chef. Sur le champ de bataille même où il venait d'être proclamé sultan (1038), il arbora, aux acclamations de ses soldats, l'étendard du prophète de la Mecque. Depuis ce moment, la condition des chrétiens en orient devint pire qu'elle ne l'avait encore été. Le peu qu'il en restait en Syrie, en Palestine et en Égypte, et qui avaient souvent eu à se louer de la tolérance d'un Wathek, d'un Aroun-Alraschid, tombèrent sous la domination des Turcs dans l'état le plus dur et le plus humiliant [1] ; ils furent dépouillés de leurs biens, réduits à une affreuse misère. Quantité d'institutions, de monuments, que les Arabes avaient respectés, furent détruits par les Turcs ; les contrées où ils s'établirent, l'Afrique, entre autres, furent vouées à une désolante stérilité. Poursuivant le cours de leurs conquêtes, ils s'emparèrent en 1063 de la plus grande partie de l'Asie Mineure, y soumirent toute la population à la loi du coran, détruisirent partout les églises et les monastères, et, par la terreur qu'ils inspirèrent, forcèrent enfin les peuples d'occident à s'unir, à s'armer pour défendre contre eux la chrétienté menacée, et les chasser, s'il se pouvait, de la terre sainte où leurs mains profanes venaient de porter la dévastation.

Ce fut là l'origine des croisades entreprises par les latins, et dont nous aurons plus tard à esquisser l'histoire.

[1] Michaud, l. c., I, 74.

Tant que durèrent ces expéditions, les Turcs, occupés sur leur propre territoire, interrompirent leurs incursions sur celui de l'empire grec, en sorte qu'Alexis Comnène, après la première croisade, put reconquérir toute la côte de l'Asie Mineure sur la Méditerranée et sur le Pont-Euxin. Mais aussitôt que les derniers croisés eurent quitté la Palestine, les Turcs reprirent l'offensive et recommencèrent leurs expéditions contre l'empire grec. Leur puissance venait justement de se retremper encore par l'avènement d'une nouvelle dynastie turque, celle d'Othman, qui, dès la première année du XIV[me] siècle, à la tête d'une peuplade fanatique, jette en orient les fondements d'un empire qui s'accroît avec une rapidité prodigieuse. Sous la conduite des princes Osmanlis, des populations musulmanes plus ardentes, plus aguerries que les précédentes, fondent sur les chrétiens avec une nouvelle vigueur. Or, moins que jamais, l'empire grec se trouvait alors en état de supporter un tel choc, tout meurtri des coups que les croisés venaient de lui porter par la prise de Constantinople (1204) et la fondation d'un empire latin qui, pendant soixante années, avait occupé et ruiné ses plus belles provinces et fait passer ses forces navales aux mains des Vénitiens et des Génois.

C'est sous ces funestes auspices que s'ouvre, au commencement du XIV[me] siècle, une nouvelle phase de la lutte de l'islamisme avec l'empire et l'Église d'orient. En 1326, les Osmanlis, profitant des divisions et des guerres civiles qui troublent l'empire grec, dévastent la Macédoine et la Thrace. Amurat I[er] prend la Romanie, l'Albanie, la Servie, s'empare en 1361 d'Andrinople, seconde ville de l'empire grec, et, des prisonniers chrétiens qu'il fait dans cette guerre, augmente le vaillant corps des janissaires ou jeunes soldats, qui, fondé dès 1326, devait, pendant plus de deux siècles, se rendre si redoutable à la chrétienté. Depuis 1390, Bajazet I[er] poursuit l'œuvre de son père Amurat, prend Philadelphie, dernière ville de l'Asie Mineure, culbute à Nicopolis en 1396 une puissante armée que l'Europe lui oppose, s'empare de la Bosnie et déjà, de son sceptre vainqueur, dicte des conditions et change la succession de l'empire grec.

Après une courte diversion, causée d'un côté par l'invasion des Mongols, si fatale un moment pour les Turcs, mais bien plus encore pour les chrétiens, après les victoires de Jean Huniade, voïvode de Transylvanie, de Georges Castriot, prince d'Albanie, et de Vladislas V, roi de

Hongrie, qui, de 1439 à 1443, forcèrent les sultans à lâcher prise, la célèbre bataille de Varna, gagnée par Amurat II, assura aux Turcs la possession des provinces qu'ils avaient conquises en Europe.

Depuis ce moment, la ruine de Constantinople était inévitable. Lorsque neuf ans après, Mahomet II vint en faire le siège, elle ne trouva de secours un peu énergiques que dans la valeur de quelques chevaliers français ; le reste des États chrétiens, absorbés par leurs propres guerres, désertèrent la cause des Grecs, la flotte équipée par le pape Nicolas V, arrivée trop tard, fut prise par les Turcs. Les Grecs eux-mêmes ne défendirent que mollement leur capitale. Les moines condamnèrent tous préparatifs de défense, prétendant que « c'était se défier de Dieu qui avait promis son secours, que de se défendre et de compter sur l'aide des perfides latins. » Le patriarche grec, qui voulut encourager l'armée, fut traité de traître vendu à Rome. Constantin XII, Paléologue, fit inutilement appel au patriotisme de ses sujets, leur donna en vain l'exemple du dévouement en mourant héroïquement sur la brèche. Après 53 jours de bombardement, Constantinople tomba le 29 mai 1453 entre les mains de ses agresseurs. Un second Mahomet occupa le trône du dernier Constantin et le croissant remplaça la croix sur le faîte de Ste-Sophie.

Les Turcs s'emparèrent ensuite rapidement de toutes les contrées d'Europe qui restaient à l'empire byzantin, de la Morée, des îles de la Grèce, de Lépante, Coron, Modon, chassèrent les Grecs et les Génois des côtes de la mer Noire, les Vénitiens de Scutari, de Négrepont, de Lemnos et s'en asservirent les populations chrétiennes.

Mahomet II laissa, il est vrai, à ce qu'il restait de Grecs après sa victoire, une certaine liberté de conscience et l'usage de la moitié de leurs églises. Le patriarche de Constantinople, considéré comme un des dignitaires de l'empire turc, président d'un synode permanent d'évêques et de notables grecs, fut chargé de rendre la justice à son peuple, moins, il est vrai, en qualité de juge qu'en qualité d'arbitre et avec la sanction de l'excommunication. Du reste, sous la domination turque, les Grecs n'avaient à attendre, et en effet n'eurent en partage que les plus durs traitements, sinon toujours de la part des sultans eux-mêmes, du moins et surtout de la part de leurs pachas, de leurs janissaires, de leurs sujets les plus fanatiques. Mais, cette fois, disons-le à la louange des Grecs d'Europe, dans cet état permanent d'oppression, ils conser-

vèrent presque tous à leur Église une inébranlable fidélité qui n'a pas peu contribué au maintien, et, de nos jours, au relèvement de leur vie nationale.

Ce ne furent pas là les seuls triomphes du mahométisme sur le christianisme grec au moyen âge.

On a vu dans la période précédente, que les nestoriens, condamnés par le concile d'Éphèse (431) et dès lors proscrits du territoire de l'empire d'orient, s'étaient réfugiés en Perse et dans les provinces voisines, et de là avaient envoyé des missions dans les diverses contrées du haut orient. Au IXme siècle, l'une de ces missions, composée de deux religieux, avait pénétré en Tartarie et en Chine, réussi à convertir plusieurs tribus et à fonder plusieurs églises. Cent ans plus tard, un prince tartare de la tribu des Kérithes, sauvé par un prêtre dans une partie de chasse où il s'était égaré, résolut, par reconnaissance, d'embrasser la foi chrétienne et se fit baptiser avec un grand nombre de ses sujets. Il reçut le nom de Jean, alors patriarche des nestoriens, nom que tous ses successeurs voulurent porter à son exemple en y joignant celui de « prêtre, » par honneur, sans doute pour le christianisme que les prêtres avaient établi dans leur tribu [1]. De là les traditions extraordinaires répandues à cette époque en occident sur des *prêtres Jean* qui, dans l'Asie centrale, gouvernaient avec magnificence un état chrétien. Nous aurons plus tard l'occasion d'y revenir. En 1206 Gengis-Khan, après s'être révolté contre le prêtre Jean IV, détruisit la tribu des Kérithes, se rendit maître de toute la Tartarie orientale, et poussa ses conquêtes jusqu'en Chine. Mais, s'étant fait une loi de la tolérance envers tous les cultes, il épargna les prêtres et les moines [2]. Les églises nestoriennes se maintinrent donc sous son règne et jouirent même auprès de lui d'une espèce de faveur.

Mais il n'en fut plus de même au XIVme siècle à la suite des invasions formidables de Tamerlan, ce nouveau conquérant qui, après ses attaques contre les Turcs, voulant s'assurer l'appui des musulmans chiïtes, embrassa leur croyance et la professa avec un fanatisme des plus

[1] D'autres historiens, à l'exemple de Schlosser, voient plutôt dans ce nom de Jean une corruption de Owang-Khan, que leur donnaient leurs sujets.

[2] Joinville, *Vie de saint Louis*.

farouches. En Perse, en Chine, en Mongolie, partout où il porta ses armes, il chassa de leurs trônes les princes chrétiens, fit raser les églises, massacrer les prêtres, traîner les fidèles en esclavage, et disparaître en particulier les communautés chrétiennes fondées sous les prêtres Jean.

CHAPITRE II

CONQUÊTES DE L'ÉGLISE D'ORIENT SUR LE POLYTHÉISME SLAVE

1. LES CHAZARES

Du côté de l'islamisme l'Église grecque n'avait donc, pendant le moyen âge, subi que des revers. Elle fut plus heureuse du côté du polythéisme chez les nations slaves qui l'avoisinaient à l'est et au nord de l'Europe[1].

De ce nombre étaient les Chazares qui, précédemment établis entre la mer Caspienne et la mer Noire, mais chassés par l'invasion des Touraniens, avaient reflué vers l'occident au milieu du VIIme siècle, avaient ensuite pénétré au delà du Danube et des Balkans, et s'étaient avancés jusque dans la Macédoine, l'Épire, la Thessalie, et la Grèce. Dans ce contact avec des peuples civilisés, dont ils adoptèrent progressivement les idées et les mœurs, ils se montrèrent disposés à échanger leur polythéisme dualiste originel contre des croyances mieux appropriées à leur nouvel état. Au milieu du IXme siècle, leur khan, sollicité tour à tour par les missionnaires musulmans, juifs et chrétiens, demanda à l'empereur Michel III de lui envoyer un théologien qui le fixât dans ses incertitudes. Michel, qui désirait s'en faire un allié, s'empressa de déférer à sa demande. Dans ce temps-là se trouvaient à Constantinople deux jeunes frères, issus d'une famille sénatoriale[2] de Thessalonique, et qui, par là, mis en relation avec les nombreuses colonies de slaves qui peuplaient

[1] Voy. Blumhardt, IV, 57 et suiv. Louis Léger, *Cyrille et Methodius*, Paris, 1868. Krasinski, *Histoire relig. des peuples slaves*.
[2] *Real-Encycl.*, III, 223. Léger, p. 54-58.

le nord de la Macédoine, s'étaient familiarisés avec la langue esclavonne. A Byzance, où ils s'étaient rendus vers l'an 840, ces deux frères avaient reçu une brillante éducation. Le plus jeune, Constantin, plus tard surnommé Cyrille, s'y était distingué dans des controverses avec des juifs, des arabes et des grecs iconoclastes, avait été chargé d'y professer la philosophie, puis était entré avec Méthodius, son frère, dans l'ordre de saint Basile. C'est dans un couvent de cet ordre, que lui parvint l'appel de l'empereur Michel [1]. Il partit aussitôt accompagné de son frère, s'arrêta quelque temps à Cherson en Crimée pour apprendre le dialecte particulier des Chazares, et plein de zèle se rendit chez eux pour leur prêcher l'Évangile. Le khan se convertit un des premiers; après lui un certain nombre de ses sujets reçurent le baptême; comme récompense, il accorda à Constantin la liberté de deux cents prisonniers chrétiens. Pour le moment néanmoins le christianisme ne poussa pas dans le pays de racines bien profondes. Il y eut même des tribus de Chazares, celles qui confinaient à l'empire musulman, qui crurent devoir embrasser l'islamisme. Constantin était à peine de retour dans son couvent, dont il devint le supérieur, que Rastiz ou Ratislaw et Svatopluk, princes slaves de la grande Moravie, envoyèrent à Michel III une ambassade pareille à celle des Chazares [2]. Depuis les victoires de Charlemagne sur les Avars, et les rapports de Louis le Débonnaire avec ces peuples, le christianisme y avait pénétré, mais faiblement, à cause de l'antipathie des Slaves pour les Germains et de leur crainte du joug germanique. Ratislaw ne voulait d'autre église dans ses états qu'une église slave : Constantin et son frère acceptent cette nouvelle mission; mais pour l'accomplir plus parfaitement, comme les Slaves n'avaient encore ni écriture usuelle ni langue littéraire, et qu'en conséquence l'Évangile était pour eux lettre close, les deux frères inventent un alphabet morave, composé de l'alphabet grec et de huit lettres nouvelles, traduisent en esclavon l'évangile de saint Jean et quelques autres fragments bibliques et partent pour la Moravie avec ce pieux bagage et une lettre de l'empereur [3]. Reçus avec honneur par Ratislaw et son peuple, ils continuèrent leur traduction des évangiles, enseignèrent aux jeunes gens à la lire, traduisirent de même en slave le bréviaire et la liturgie romai-

[1] Léger, p. 65-70.
[2] Léger, p. 73-80. Blumhardt, IV, 75.
[3] Voy. cette lettre dans l'ouvrage de Léger, p. 84 s.

nes, et travaillèrent à réformer les mœurs de la nation. Mais Ratislaw ayant été vaincu par Louis le Germanique[1], le clergé allemand, soutenu par ce dernier, en profite pour entraver l'œuvre des missionnaires slaves, prétendant qu'il n'y avait que trois langues sacrées et dans lesquelles le service divin pût se célébrer, l'hébreu, le grec et le latin. Mandés à Rome pour répondre à cette dénonciation, les deux frères s'y rendirent en 867; ce fut là que l'année suivante mourut, à l'âge de 42 ans, Constantin, auquel le pape Adrien II, en le consacrant évêque, avait donné le nom de Cyrille. C'est sous ce nom qu'il a été honoré dès lors comme formant un lien entre le monde slave et le monde romain[2].

Méthodius, retourné seul en Moravie, demeura exposé aux intrigues et aux tracasseries des évêques allemands, de l'archevêque de Salzbourg entre autres, qui l'obligèrent à se rendre de nouveau à Rome pour se justifier de l'accusation d'hérésie auprès du pape Jean VIII. Absous par ce pape, comme il l'avait été déjà par Adrien II, il poursuivit son œuvre en Moravie; son influence s'étendit en Pannonie et jusqu'en Bohême et en Pologne. Il mourut en 885, âgé de 60 ans, après avoir choisi son successeur à l'archiépiscopat et laissé dans son diocèse deux cents prêtres ou diacres imbus de son esprit.

Après lui, les circonstances politiques devinrent, en Moravie, de moins en moins favorables à l'état et à l'église slaves. D'un côté, sous les trois successeurs du pape Jean VIII, la tradition de l'œuvre de Cyrille, tombée peu à peu dans l'oubli, laissa libre carrière aux entreprises du clergé allemand. De l'autre, après la déposition de l'empereur Charles le Gros, en 887, Arnulfe, roi de Germanie, s'allia aux Magyares qui ravagèrent la Moravie, en sorte que cette contrée, ainsi que l'église qui y avait été fondée, disparaît de l'histoire dès ce moment.

2. LES BULGARES

Un certain nombre de ces Slaves trouvèrent heureusement un asile chez un peuple que Méthodius et Cyrille, en route pour la Moravie, avaient eu l'occasion d'instruire et d'évangéliser.

Ce peuple, c'étaient les Bulgares. Transportés dès le commencement

[1] Léger, p. 96.
[2] Voy. dans Léger, p. 107, ses belles et dernières paroles.

du VIme siècle, des bords du Volga au midi du Danube et de l'empire des Avars, ils faisaient de là de fréquentes incursions dans l'empire grec. Pendant une guerre qu'ils lui avaient livrée, ils en avaient ramené un grand nombre de prisonniers. L'un d'eux, l'archevêque d'Andrinople, avait fondé avec ses compagnons d'esclavage, une église en Bulgarie et avait péri martyr de son zèle, mais ce zèle n'avait pas été sans fruit. De leur côté les Bulgares prisonniers en Grèce y avaient puisé des impressions favorables au christianisme, la sœur du prince Bogoris entre autres, qui baptisée et instruite pendant sa captivité et délivrée au bout de 38 ans, cherchait à faire partager à son frère la foi qui l'avait consolée dans son exil. Méthodius et Cyrille, qui traversaient en ce moment la Bulgarie, secondèrent ses efforts, et prêchèrent l'Évangile avec assez de succès pour décider la conversion du prince qui se fit baptiser après leur départ (864) et travailla lui-même à celle de ses sujets. Il ne rencontra d'abord chez eux, chez les nobles surtout, qu'une opposition violente, qu'il crut devoir réprimer avec rigueur. Mais les Bulgares du midi du Danube furent amenés insensiblement à de meilleures dispositions par les missionnaires que leur envoyèrent à l'envi l'Église grecque et l'Église latine. Après de longues hésitations ils optèrent pour l'Église grecque, surtout après les victoires de Basile le macédonien dans l'Hellade et le Péloponèse qu'ils avaient envahis. Nous verrons que cette décision devint le sujet d'un des plus graves démêlés entre les deux Églises.

Bogoris eut pour successeur son fils Siméon, élevé à la cour de Constantinople, et qui, par sa valeur et son habileté, affermit le christianisme dans ses états, tandis que Clément y propagea l'œuvre à la fois théologique et littéraire de Cyrille et de Méthodius.

3. LES RUSSES

Mais la conquête de beaucoup la plus importante que fit dans cette période l'Église grecque orthodoxe, dans la race slave, fut celle de la nation russe.

Dès le IXme siècle, quelques habitants des parties méridionales de ce pays, que gouvernait Rurik, normand d'origine, avaient appris à connaître le christianisme, soit dans leurs relations de commerce, ou leurs guerres avec l'empire grec en Crimée, soit par ceux de leurs compatriotes qui, sous le nom de Varègues (guerriers de race normande),

servaient dans les armées impériales. De temps en temps aussi des partis de pirates russes faisaient des incursions dans l'empire. Deux de leurs chefs, Oskold et Dir, au milieu du IXme siècle, occupèrent avec deux cents barques armées le Bosphore de Thrace, en ravagèrent les côtes et marchèrent sur Constantinople. Dans ce pressant danger, le patriarche Photius prit sur l'autel de la cathédrale la robe de la Vierge qui y était adorée, la plongea dans la mer qui, dit la légende, bouleversée aussitôt par la tempête, engloutit les vaisseaux russes. Oskold et Dir, épouvantés, demandèrent à leur retour un évêque pour les instruire, et à la vue d'un nouveau miracle qui prouva sa mission, reçurent le baptême et fondèrent une église à Kiev (868).

La grande-duchesse Olga qui gouvernait alors la Russie pendant la minorité de son fils Siratoslaw, touchée des vertus de quelques membres de cette église, voulut se renseigner davantage sur la religion qui les leur inspirait [1], et se rendit à Constantinople où les entretiens du patriarche la décidèrent, en 957, à demander le baptême ; plusieurs des nobles qui l'accompagnaient le reçurent également. Elle n'eut dès lors rien plus à cœur que la conversion de son fils qui, uniquement occupé de ses entreprises guerrières, fut sourd à toutes ses exhortations. Son petit-fils Vladimir [2] annonçait d'abord bien moins encore de penchant pour la foi chrétienne; c'était un prince dissolu, cruel, implacable dans ses vengeances, meurtrier de ses frères; mais poursuivi par ses remords, n'ayant trouvé aucun soulagement dans le culte de ses dieux, il prêta l'oreille aux missionnaires des différentes religions professées dans le voisinage de l'empire, ne se sentit de penchant pour aucune, jusqu'au jour, dit le moine Nestor, où un philosophe de la Grèce lui parla de Christ crucifié, lui raconta les actes de sa vie, les circonstances de sa mort, et après lui avoir défini la foi chrétienne, mit sous ses yeux (comme Methodius passe auprès de quelques historiens pour l'avoir fait au prince des Bulgares), un tableau du dernier jugement.

Le voyant ému à ce spectacle, il lui dit : « Voulez-vous être de ces justes qui sont à droite, consentez à recevoir le baptême. » « Je veux, dit le prince, attendre encore. » Il renvoie le philosophe avec des présents, et assemblant ses nobles, il leur rapporte ses différentes entre-

[1] Mouravief, *Hist. de l'Église russe*, trad., Paris, 1841. Stanley, *Hist. of Eastern Church*. London, 1861.

[2] Boissard, *Hist. de l'Église de Russie*, I, 24.

vues, et reçoit d'eux le conseil d'envoyer, pour se mieux renseigner, des députés à Constantinople. Les empereurs Basile et Constantin recommandèrent au clergé de déployer à leurs yeux toute la magnificence du culte byzantin. Elle leur parut en effet tenir du prodige. « Nous nous sommes crus dans le ciel, dirent-ils à leur retour. » Vladimir, toutefois, demeurait hésitant; mais occupé du siège de Cherson, il fit vœu, comme Clovis, de se faire baptiser s'il était vainqueur. La trahison d'un moine l'ayant rendu maître de la place, il mit encore pour condition à l'accomplissement de son vœu, qu'on lui accordât la main d'Anne, sœur de l'empereur Basile[1], jurant, s'il ne l'obtenait, de marcher contre Constantinople. Accepté comme époux et immédiatement baptisé avec sa noblesse et ses douze fils, il fit jeter dans le Dnieper la statue de Péroun, principale divinité des Russes. Le peuple de Kiev, voyant l'impuissance de son idole, suivit l'exemple de son souverain, d'autant plus, à ce qu'on dit, qu'il menaçait de mort ceux qui refuseraient de le suivre. Hommes, femmes, enfants, furent baptisés tous à la fois dans le fleuve (987). Telle a été de tout temps, pour leurs princes, la docilité des peuples slaves. « Si la religion grecque, avaient dit les nobles à Vladimir, n'était pas la meilleure, votre aïeule Olga, la plus sage des femmes, ne l'eût pas embrassée. »

La conversion de la Russie fut donc extrêmement rapide et ne fut que fort rarement marquée, comme celle des peuples d'occident, par des réactions païennes et des martyres chrétiens. Dans les provinces du nord de la Russie, il est vrai[2], bien des prétendus convertis persistaient secrètement dans le culte de leurs idoles et dans leur confiance aux magiciens. Puis les invasions des peuples voisins amenaient de temps en temps la destruction des églises et des monastères. L'œuvre ne fut entièrement consolidée que sous le règne des deux successeurs de Vladimir, Iaroslaw et Iseslaw, dont le dernier mourut plus d'un siècle après le baptême d'Olga.

Un trait caractéristique est à noter ici : c'est que, tandis que l'Église romaine ne toléra chez les nations qu'elle convertit que la Bible et la liturgie en latin, chez les Russes, comme chez les peuples bulgares, serbes, valaques, géorgiens, convertis par l'Église grecque, la Bible fut

[1] Mouravief, l. c., p. 13.
[2] Boissard, I, p. 36-38.

introduite et le culte célébré dans leur propre langue, ainsi donc, en Russie, dans l'ancien esclavon, qu'on y parlait alors.

Iaroslaw y introduisit le Droit canonique byzantin; il donna aux prêtres russes des privilèges et des droits de juridiction qui élevèrent très haut leur autorité sur le peuple, et fonda à Kiev des monastères qui servirent de modèles à beaucoup d'autres. L'Église russe fut tout entière placée sous l'autorité d'un métropolitain qui, selon les convenances des czars ou les besoins de la nation, eut son siège d'abord à Kiev, puis à Vladimir, et fut, depuis 1328, par la volonté du prince Jean, transporté à Moscou [1]. Ce métropolitain fut lui-même placé sous la dépendance du patriarche de Constantinople, et l'Église entière admit pleinement la discipline, le culte et la doctrine de l'Église d'orient.

Depuis l'an 1205, elle eut à lutter et lutta héroïquement contre les Tartares Mongols, qui occupèrent le pays durant deux siècles, et s'efforcèrent d'y implanter l'islamisme adopté par leurs khans. Dans cette lutte, le christianisme fut sauvé par le clergé russe et la valeur patriotique qu'il sut inspirer à la nation. Le célèbre monastère de Troïza (la Trinité), fondé en 1338, sous les auspices du moine Sergius et de deux autres religieux, fut le principal foyer de la défense nationale, et plus tard, en 1360, le principal refuge contre le fléau de la peste noire.

[1] Mouravief, l. c., p. 54.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE INTÉRIEURE

CHAPITRE I

ÉTAT GÉNÉRAL DE L'ÉGLISE D'ORIENT

Nous venons de voir l'Église grecque brusquement arrachée des principaux postes qu'elle occupait dans le monde romain, réduite en Asie au petit nombre de ceux que lui laissaient encore les conquêtes musulmanes, agrandie, il est vrai, des provinces nouvellement acquises dans les parties les plus orientales de l'Europe, mais où elle n'exerce d'abord qu'une influence peu proportionnée au vaste espace qu'elle y occupe. L'esprit chrétien ne pénètre que lentement chez ces populations slaves clair-semées et encore à demi barbares. Durant le moyen âge, la Bulgarie, le pays des Chazares, la Russie elle-même ne jouent qu'un faible rôle dans l'Église d'orient. C'est donc presque uniquement dans ce qui lui reste de ses anciennes provinces, dans les débris de l'empire byzantin que nous avons à retracer son histoire intérieure.

Là même, ce qui la caractérise essentiellement désormais, c'est son immobilité. « Ainsi, dit Hallam, qu'en parcourant les annales du Bas empire, nous avons toujours l'antiquité devant les yeux, l'Église orthodoxe d'orient, à travers des siècles de guerres et de controverses, tour à tour persécutée et persécutrice, tyrannisant les pauliciens et les monophysites, victime à son tour des catholiques et des musulmans, demeure comme figée dans ses anciennes formes, pétrifiée dans son ancien

moule, passivement fidèle à son rituel et à ses symboles, et sans influence sur l'ensemble de la chrétienté. »

A la tête de son clergé se trouve encore le patriarche de Constantinople, et au-dessous de lui ceux d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, ceux-ci, vrais évêques *in partibus*, relégués loin de leurs diocèses par l'occupation musulmane et le schisme monophysite, obligés habituellement de résider à Constantinople [1], et quoique revêtus encore de leur titre, n'ayant plus en réalité que le rang de métropolitains. Avant la prise de Constantinople, le diocèse patriarcal de cette ville s'était agrandi de l'Isaurie, que Léon l'Isaurien avait enlevée au siège d'Antioche, de l'Illyrie, dont, pendant ses démêlés avec le pape Grégoire II, il avait dépouillé le siège romain et, surtout de la Russie qui, presque dès le moment de sa conversion, fut mise sous la dépendance du siège de Constantinople.

Les patriarches de cette ville se paraient encore du titre ambitieux d'*œcuméniques*, que leur avaient donné au VIme siècle les empereurs d'orient. Mais la séparation, toujours plus prononcée, des Églises grecque et latine, et la perte des provinces d'occident leur avaient bientôt fait rabattre des anciennes prétentions attachées à ce titre [2]. Leur autorité dans leur propre diocèse, déjà bien inférieure à celle des évêques de Rome, en occident, était encore de plus en plus amoindrie par celle que les empereurs byzantins continuaient à exercer sur l'Église. Les patriarches, à la vérité, jouissaient du privilège de couronner leurs souverains, et s'en prévalaient, tantôt pour décider le choix entre les compétiteurs à l'empire, tantôt pour exiger d'eux des professions de foi ou telle autre condition profitable à l'Église. Mais, une fois revêtus par cette cérémonie religieuse d'une sorte de droit divin, c'était aux empereurs à déployer à leur tour dans l'Église un empire plus absolu encore que celui que s'étaient arrogé leurs prédécesseurs. Le patriarcat venait-il à vaquer, c'étaient eux, bien souvent, qui désignaient le nouveau titulaire, lequel en tout cas ne pouvait être installé que de leur consentement, et ne se maintenait sur son siège qu'à force d'habileté ou de souplesse. Venait-il à déplaire, l'empereur le faisait juger et destituer par un synode à sa dévotion, ou s'il n'avait pas de grief positif à arti-

[1] Wiltsch, *Atlas sacer*, p. 13. Krause, *Die Byzant. des Mittel-Alters*, p. 352.
[2] Krause, l. c., p. 350.

culer contre lui, lui faisait néanmoins parvenir l'ordre de donner sa démission, d'entrer dans un monastère et, en cas de résistance, l'y faisait cloîtrer par force. On ne cite guère qu'un ou deux exemples de patriarches assez hardis pour avoir osé résister à leur souverain par l'excommunication. Avec le même arbitraire, les autocrates d'orient convoquaient ou dissolvaient les conciles, en dirigeaient les délibérations, en cassaient les décrets. Léon l'Isaurien s'intitulait à la fois empereur et grand-prêtre, et le plus grand nombre des princes byzantins agissaient dans la même persuasion [1].

Au-dessous des patriarches venaient les archevêques, les évêques et autres dignitaires ecclésiastiques, désignés collectivement sous le nom de hiérarques, enfin la masse des prêtres, tous, aussi bien que leurs supérieurs, fort jaloux de leur autorité, fort attachés à leurs anciens privilèges, en particulier à celui qui les exemptait de la juridiction civile et les rendait exclusivement justiciables de leurs pairs.

Le clergé régulier, plus nombreux encore et plus considéré que le clergé séculier, comprenait deux ordres de religieux, ceux de saint Basile, qui vivaient en communautés, et ceux de saint Antoine, qui vivaient isolés. Les premiers peuplaient d'innombrables couvents, fondés, les uns dans la capitale et dans les principales villes, d'autres sur les montagnes environnantes, sur le Melas, en Asie Mineure, sur le Pinde, en Grèce, et surtout, sur le mont Athos. Ces couvents, richement dotés pour la plupart, répondaient à des besoins divers. Les plus respectables d'entre eux servaient d'asiles pour les opprimés, pour les invalides, de maisons de secours pour les pauvres, d'écoles pour les enfants du peuple, de retraites pour les ecclésiastiques âgés, pour des grands tombés en disgrâce ou dégoûtés du pouvoir, ou enfin pour d'illustres pénitents qui venaient y expier les crimes de leur vie passée.

A mesure que ces couvents avaient vu s'accroître leurs richesses, les mœurs claustrales s'y étaient relâchées, en sorte que sous le règne d'Andronic II, au XIIIme siècle, le patriarche Athanase dut prescrire des réformes qui, malgré une sanction sévère, n'eurent guère plus de durée que son pontificat. Le parti dit des *Zélotes*, puissant dans le clergé régulier, aussi bien que dans le clergé séculier, déployait en général sa rigueur, moins pour le maintien de la discipline que pour celui du

[1] Krause, l. c., p. 350-358.

dogme, du rituel, et de tout ce qui touchait à l'autorité ecclésiastique.

Le culte de l'Église grecque conserva au moyen âge toute la pompe qu'il avait revêtue dès le IVme et le Vme siècles, ou plutôt cette pompe ne fit que s'accroître encore par la décoration des églises, le luxe des ornements, des vases sacrés, dont elles étaient enrichies, par la solennité des fêtes qui s'y célébraient, et par le déploiement de la musique sacrée, pour laquelle se recrutaient à grands frais des chœurs de jeunes gens. L'objet principal de ce culte était toujours la vierge Marie, patronne de la ville impériale, honorée par des processions splendides, mais particulièrement adorée dans ses images et surtout par la population de scouvents.

Sous le rapport des mœurs en général, l'empire grec n'avait guère progressé depuis l'époque d'Arcadius. Le sceptre passait alternativement à une foule d'usurpateurs, dont plusieurs ne devaient leur élévation qu'au crime, quelques-uns même au parricide. La population, corrompue par l'exemple de ses souverains, ne formait qu'une masse à demi païenne sur laquelle la morale de Jésus-Christ n'avait encore marqué qu'une faible empreinte, dont la dévotion tout extérieure ne consistait qu'en cérémonies, où l'effigie de la croix brillait partout, où la religion de la croix ne se montrait que bien rarement.

Un tel état de choses, pas plus que la situation extérieure de l'Église d'orient, n'était propre à ranimer chez elle le flambeau des lettres et de la science, que nous y avions vu déjà pâlir progressivement. Quelques princes, il est vrai, firent de louables efforts pour encourager l'érudition. Grâce à Léon l'Isaurien, à Basile le Macédonien, à Léon le philosophe, à Constantin Porphyrogénète, et plus tard aux Comnènes[1], il se forma, non seulement dans les sciences profanes, mais aussi dans diverses branches de la théologie, dans l'histoire, l'exégèse, la dogmatique, d'utiles collections des ouvrages des anciens, et au IXme siècle Photius rassembla dans sa « Bibliothèque grecque » les extraits de 280 ouvrages qu'il avait étudiés.

Mais, tant que les savants se bornent à lire et à extraire les ouvrages de leurs devanciers, à recueillir ce qu'on a dit et pensé avant eux, ils n'ont accompli qu'une faible partie de leur tâche. La science n'a tout

[1] Neander, *Kirchengesch.*, V, 1037.

son prix qu'autant qu'elle entretient et féconde le mouvement de la pensée. Or, ce fut là justement ce qui manqua aux théologiens du Bas-Empire. Leur Église, tenue constamment en échec par les progrès des musulmans, privée, par la perte d'Antioche et d'Alexandrie, des écoles dont les travaux et la rivalité même avaient conservé chez elle une source abondante de vie intellectuelle, ne faisait plus que se traîner languissamment sur ses anciennes traces. Le despotisme civil et religieux de la cour de Byzance, déjà si oppressif dans les siècles précédents, pesait maintenant plus que jamais sur les esprits et les consciences. « Une cour lettrée, superstitieuse et vile, dit Villemain, un peuple ingénieux et dégradé, un reste de goût des arts, sans génie, les âmes abaissées par le pouvoir absolu d'une part, de l'autre par un pouvoir ecclésiastique à la fois tyrannique et dépendant, tel est l'état que présente en ce temps l'Église grecque [1]. » Toute idée nouvelle, en quelque genre que ce fût, était traitée d'hérésie, proscrite comme menaçant la constitution de l'État. La franchise était un vice, la dissimulation une vertu. Le grec qui voulait parvenir et conserver la faveur du maître, devait apprendre avant tout l'art de tromper; à force de se contrefaire devant les autres, il finissait par se contrefaire à ses propres yeux et, pour s'épargner l'embarras de déguiser sa pensée, s'épargnait jusqu'à la fatigue de penser. « Pendant dix siècles, dit Sismondi, tous les trésors de l'érudition, conservés chez les Grecs, ne firent pas naître chez eux une seule idée originale, pas une seule copie digne d'être placée à côté des chefs-d'œuvre des anciens. »

La théologie ne prospérait pas mieux que les autres branches d'étude [2]. Dans la dogmatique, une sèche orthodoxie, entourée d'un vain luxe de dialectique; dans l'exégèse, au lieu de rechercher de bonne foi le vrai sens de la Bible, on se contentait de reproduire et de classer sous le nom de chaînes (σειραὶ) les interprétations, si souvent discordantes entre elles, des anciens commentateurs; enfin, il ne sortait plus de la chaire chrétienne que des déclamations vides et boursouflées sur les vertus et les miracles des saints : c'est ce qui faisait dire à Alexis Comnène, que si les peuples soumis à son empire vivaient dans une profonde ignorance de la religion, c'est que ceux qui devaient l'en instruire, ou en étaient incapables, ou ne s'en donnaient nul souci.

[1] Villemain, *Littérature au moyen âge*, I, 278. Gieseler, *Kirchengesch.*, VI, 441.
[2] Gieseler, *Kirchengesch.*, t. VI, p. 435-437.

Toutefois, parmi la multitude de théologiens qui, pendant le moyen âge, se sont succédé dans l'Église orthodoxe d'orient, sans lui apporter aucun renom ni l'éclairer d'aucune lumière, il en est quelques-uns dont on ne saurait, sans injustice, passer sous silence le nom ni les écrits.

Le premier qui se présente à nous dans le cours du VII[me] siècle, MAXIME le confesseur, occupait à la cour un poste important, celui de secrétaire impérial, et était sur le point de se voir élevé à de plus grands honneurs; mais pour rester fidèle aux opinions qu'il avait manifestées dans la controverse monothélite, il se retira dans un monastère dont il devint abbé. Les écrits de Grégoire de Nysse et du faux Denys l'Aréopagite paraissent avoir exercé sur lui une assez grande influence, et, malgré le mysticisme souvent obscur de ses idées, on doit lui savoir gré du zèle avec lequel il combattit la foi morte de ses contemporains et s'attacha lui-même à un christianisme vivant et pratique. Nous aurons plus tard l'occasion d'admirer l'intrépidité de sa résistance au pouvoir impérial et sa constance dans les tourments qu'il eut à subir pour soutenir ses convictions. Ses principaux ouvrages sont un recueil de sentences des pères sur la charité ou l'amour de Dieu et du prochain, un traité sur la vertu et le vice, un livre sur l'incarnation du Verbe, un catéchisme ascétique, une explication mystique des rites de l'Église, un dialogue avec le patriarche Pyrrhus et divers opuscules contre le monothélisme.

Au VIII[me] siècle, nous rencontrons en orient un écrivain plus renommé, quoique plus attaché aux superstitions régnantes: ce fut JEAN DAMASCÈNE. Il était né vers la fin du VII[me] siècle à Damas, cette ville importante qui déjà se trouvait sous la domination des musulmans. Son père Sergius était, dit-on, trésorier du calife; quant à lui, il eut pour maître Cosmas, moine italien distingué, que les musulmans avaient fait prisonnier et qui, délivré à la sollicitation de Sergius, lui en témoigna sa reconnaissance en instruisant avec soin son fils dans la philosophie, les mathématiques et la théologie. Après la mort de Sergius, Jean fut élevé par le calife, et malgré sa résistance, à de hautes dignités. On prétend que Léon l'Isaurien, furieux de la hardiesse avec laquelle Jean Damascène avait attaqué ses mesures contre le culte des images, l'accusa de trahison auprès du calife. En tout cas, il est certain que Jean fut disgrâcié. Il partagea alors son bien entre ses proches, les

pauvres, les prisonniers et quelques églises, affranchit ses esclaves, se retira à Jérusalem vers l'an 730 et embrassa la vie monastique avec son maître Cosmas. Le supérieur, voulant connaître jusqu'où s'étendait son abnégation, le soumit à diverses épreuves humiliantes : un jour, entre autres, il l'envoya vendre des corbeilles tressées de ses mains à Damas, dans cette ville où il avait jadis occupé un des premiers rangs. Enfin, content de sa docilité, il lui permit de se livrer tout entier à son goût pour la science et de composer des ouvrages sur les questions théologiques du temps. Le patriarche de Jérusalem l'éleva à la prêtrise et le chargea d'enseigner dans cette ville. Il mourut vers l'an 760.

Jean Damascène fut un des écrivains les plus féconds et les plus universels de son temps. Outre un grand nombre d'ouvrages dogmatiques, polémiques et moraux, qui contiennent une comparaison des maximes des pères avec celles de l'Écriture, il a laissé des ouvrages poétiques et philosophiques. Son principal écrit, intitulé « Source de la connaissance, » comprend trois parties : la première sur la philosophie, la seconde sur les hérésies; la dernière est un exposé de la doctrine orthodoxe. C'est une espèce de traité complet de théologie. Après cet ouvrage, le plus considérable qu'il composa est intitulé : « Les saints parallèles. » Il y recueillit, en un tout systématiquement lié et dialectiquement soutenu, la doctrine des pères du IVme siècle, particulièrement de ceux de Cappadoce, en sorte qu'on peut le regarder comme ayant fixé la théologie de l'Église grecque. Aussi le voit-on cité dans les siècles suivants par les docteurs d'orient, comme saint Augustin par ceux d'occident. Traduit en latin au XIIme siècle, ce traité acquit aussi quelque autorité dans l'Église latine, grâce à Pierre Lombard et à Thomas d'Aquin, qui en firent usage dans leurs sommes de théologie. C'est ce qui l'a fait nommer par quelques-uns, quoique avec exagération, le père de la scolastique. Jean de Damas a laissé d'autres écrits de moindre importance, tels que lettres, sermons, apologies contre les hérétiques, traités en faveur du culte des images, puis des collections d'extraits dogmatiques et moraux.

L'époque de la mort de Jean Damascène fut celle de la naissance de THÉODORE STUDITE, à qui nous verrons aussi jouer un rôle important dans la controverse sur les images. Né à Constantinople l'an 759, il entra à l'âge de vingt-deux ans dans le couvent de Studion, que son oncle dirigeait; là il se fit bientôt remarquer par la sévérité de son

caractère et de son genre de vie. Résolu de se dégager entièrement des liens de la matière, il consacrait tout son temps à la prière et au chant des louanges de Dieu, se passait presque de sommeil et ne prenait de nourriture que juste ce qu'il lui en fallait pour vivre. L'admiration que lui attira cette abstinence extraordinaire le fit nommer abbé de son couvent, et l'un de ses premiers actes d'autorité fut d'excommunier ouvertement l'empereur Constantin V, à l'occasion de son divorce et des secondes noces qu'il avait contractées. Il fut, pour cette audace, battu de verges et exilé avec quelques autres religieux qu'il avait attirés dans son parti. Mais bientôt Irène, mère de Constantin, après avoir fait mourir son fils, rappela Théodore dans la capitale, lui prodigua les plus grands honneurs et le mit à la tête du couvent de Studion. Il mourut en 826 dans l'île de St-Tryphon, fuyant la colère de Michel le Bègue, auprès duquel il avait été accusé de conspiration.

Les écrits de Théodore n'ont de valeur et de prix que pour l'histoire de son temps. Ils consistent en poésies sacrées, en sermons en l'honneur de la croix et des saints, en préceptes sur la vie ascétique, en lettres et discours sur les images. Son principal ouvrage est sa « grande et petite catéchèse, » recueil de courtes et onctueuses allocutions adressées, pour la plupart, aux moines de son couvent.

A la tête des écrivains grecs du IXme siècle, nous rencontrons ensuite le célèbre Photius. Il était issu d'une famille noble, et, de l'aveu même de ses adversaires, il acquit à force de travail une science presque universelle. Son mérite le fit élever d'abord à la dignité de protospathaire ou chef des gardes du corps, ensuite, de premier secrétaire intime de l'empereur et sénateur de Constantinople. Revêtu de cette dignité, il fut envoyé comme ambassadeur en Assyrie. L'an 858, Ignace, patriarche de Constantinople, ayant été destitué, l'empereur, pour faire oublier, s'il était possible, les vertus de ce prélat, ne trouva pas de remplaçant plus illustre à lui donner que Photius qui, tout laïque qu'il était encore, avait déjà donné dans sa *Bibliothèque* des preuves de son érudition en matière religieuse. Nous n'anticiperons pas ici sur les débats dont il fut l'objet ni ceux auxquels il prit part. Il mourut dans l'exil vers l'an 891.

Les ouvrages qu'il a laissés sont fort nombreux et embrassent une grande partie du champ de la science de son temps. Outre son *Myriobiblion*, ou Bibliothèque, qui a le mérite de nous faire connaître par des extraits (accompagnés de ses jugements), d'anciens écrits, complètement

perdus aujourd'hui, nous avons son *Nomocanon*, ouvrage important, renfermant en parallèle les lois civiles et ecclésiastiques alors en vigueur et qui devint le manuel de droit ecclésiastique chez les Grecs. Il publia des ouvrages contre la secte des pauliciens, plusieurs autres traités théologiques, quelques écrits apologétiques contre les latins, entre autres sa fameuse encyclique, un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, etc., enfin, il a laissé des épîtres nombreuses et instructives. On lui reproche un style affecté, de vaines déclamations, une trop grande ostentation de savoir, une polémique souvent acerbe.

A la fin du IXme siècle, vers l'an 900, à ce que l'on croit (ou, selon d'autres, dans le XIIme siècle), fleurit SIMÉON LE MÉTAPHRASTE, qui remplit à la cour de Constantinople et dans l'Église des charges assez relevées, mais qui nous est connu principalement par ses biographies de cent vingt-deux saints de l'Église grecque, qu'il s'efforça de rendre attrayantes pour ses lecteurs par la forme piquante dont il les revêtit; de là lui vint son surnom. On l'a accusé, non à tort sans doute, d'avoir ajouté trop de fables à ses récits. Il se trouve néanmoins à la tête de la nombreuse série des biographes grecs.

Un historien plus sérieux et dont les ouvrages ont pour nous plus de prix est un patriarche d'Alexandrie du Xme siècle, EUTYCHIUS, dont le véritable nom était arabe, Saïd-Ibn-Patrik. Né en 876 à Fostat, en Égypte, il fut à la fois renommé comme médecin et comme théologien, et en 933 élevé à la dignité de patriarche melchite ou orthodoxe d'Alexandrie. Il mourut en 940. Outre quelques ouvrages de médecine, il a écrit sous le titre de « Collier de perles » des annales très estimées des Arabes, malgré quelques erreurs de chronologie.

Depuis l'avènement des Comnènes, qui marque le commencement d'une époque littéraire plus féconde, le premier écrivain qui s'offre à nous dans l'ordre des temps est MICHEL PSELLUS le jeune († v. 1100), qu'on regarde pour son érudition, aussi bien que pour la médiocrité de son talent, comme le vrai type du savant grec de cette époque. Ses ouvrages, nombreux, mais en grande partie inédits, comprennent à peu près tout le champ de la science d'alors; ce sont des commentaires sur la Bible et des explications dogmatiques sur la Trinité, etc. Il fut disciple et commentateur d'Aristote.

EUTHYMIUS ZIGABENUS, moine constantinopolitain de l'ordre de saint Basile, fleurit vers le commencement du XIIme siècle, sous Alexis

Comnène. Outre de nombreux ouvrages exégétiques, ou commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, qui figurent au nombre des meilleurs de cette époque, et dans lesquels il ne craint pas de signaler entre les évangélistes des divergences, qu'il attribue à une imparfaite mémoire ou connaissance des faits, il a laissé un ouvrage dogmatico-polémique, intitulé « Arsenal dogmatique de l'orthodoxie, » composé d'après l'ordre de l'empereur, et précédé de plates flatteries à l'adresse de ce souverain, dont il approuve les mesures persécutrices. Ce n'est autre chose qu'un recueil de passages des pères contre les erreurs des hérétiques de son temps. Ses ouvrages tirent surtout leur prix des nombreuses sources anciennes dans lesquelles il les avait puisés et qui sont aujourd'hui perdues. Il mourut après 1118.

Ecumenius (v. 1100) et Théophylacte († v. 1107), ses contemporains sont cités aussi comme ayant apporté dans l'explication des Écritures une intelligence peu commune dans ces temps-là.

Jean Zonaras, honoré de diverses charges par Alexis Comnène, vécut dans la première moitié du XIIme siècle et mourut en 1118. Il est surtout connu comme historien par ses annales ou abrégé de l'histoire du monde depuis la création jusqu'à son temps. En outre, il a composé des commentaires historico-grammaticaux assez utiles sur les sources du droit ecclésiastique, savoir sur les canons dits apostoliques, les épîtres canoniques de quelques pères et les canons des conciles.

Le patriarche grec, Théodore Balsamon, vers la fin du même siècle, a travaillé également pour le droit canonique, mais dans un esprit un peu différent et plutôt juridique. Outre ses commentaires sur les sources du droit canonique, il en a composé un autre sur le *Nomocanon* de Photius.

Eustathe, archevêque de Thessalonique († 1198), était renommé dès longtemps parmi les hommes de lettres, comme auteur d'un commentaire enthousiaste sur Homère. Il y protestait contre les scrupules timorés de quelques chrétiens qui ne voyaient dans ce poète que le chantre des dieux de l'Olympe et voulaient, à ce titre, le proscrire des écoles chrétiennes. Depuis la publication des opuscules d'Eustathe [1], comprenant ses sermons et sa correspondance, on a appris à le connaître et à l'apprécier davantage comme prédicateur et comme prélat. Neander le

[1] Tafel, *Eustathii Opusc.* Berlin, 1832. Neander, *Kirchengesch.*, V, 1038.

compare à Chrysostome pour le courage avec lequel il s'élevait en chaire contre la superstition, la fausse dévotion, la fausse humilité des chrétiens, et particulièrement des moines de son temps, opposant au faste de la piété extérieure la véritable communion des fidèles avec Christ. Neander eût pu le comparer encore à Synésius, pour le patriotisme qu'il déploya en 1182 pendant la minorité d'Alexis, en défendant Thessalonique contre les déprédations des troupes de Guillaume de Sicile, et plus tard contre les exactions de la cour de Byzance. Tant de services ne garantirent pas Eustathe contre la haine de ses adversaires ecclésiastiques, qui le firent condamner à l'exil. Mais il fut bientôt rappelé par le vœu de son troupeau.

C'est aussi dans notre siècle qu'on a connu, mieux qu'il ne l'était auparavant, un autre archevêque de Thessalonique, NICOLAS CABASILAS[1], né vers 1290, employé comme laïque sous Cantacuzène dans diverses négociations, puis nommé archevêque vers 1354. Il mourut dans un âge avancé, laissant beaucoup d'écrits divers, traités de métaphysique et de théologie, éloges, homélies, essais poétiques, etc. Son principal ouvrage, « La vie en Christ, » est un traité mystique, mais d'un mysticisme qui se conciliait avec la vie sociale[2]. « Il n'est point nécessaire, dit-il dans cet ouvrage, de se retirer dans des lieux écartés pour se livrer à une contemplation oisive. Ce qu'il faut, c'est rester dans sa maison et veiller à la conservation de ses biens, tout en pensant au grand but de la vie, la fusion finale de notre être au sein de Dieu. »

En dehors de l'Église orthodoxe, et parmi les Jacobites, qui ont le mérite de nous avoir transmis bien des monuments de l'ancienne érudition syriaque, il faut citer Grégoire ABOULPHARAGE, qui a laissé en arabe une histoire des Dynasties jusqu'à l'an 1284, DENYS BAR-SALIBI, exégète et théologien († 1171), mais surtout aux XIme et XIIme siècles des écrivains de l'Église jacobite d'Arménie, qui se sont distingués dans les sciences et la poésie sacrée, entre autres NIERSÈS KLAIENSIS, catholicos d'Arménie, qui a laissé une explication de la hiérarchie céleste du faux Denys, et cinq lettres aux Grecs orthodoxes sur

[1] Gass, *Mystik des Nicolaus Cabasilas*. Voy. Hase (*Journal des Savants*, novembre 1849). Gieseler, *Kirchengesch.*, VI, 44.

[2] Ce traité a été publié pour la première fois en grec par le prof. Gass qui y a joint comme prolégomènes l'histoire du mysticisme byzantin, depuis Denys l'Aréopagite jusqu'au temps des Paléologue.

les différences entre les deux Églises. — Parmi les nestoriens, il faut citer surtout Ebed-Jesu († 1318), évêque de Nisibe, auteur d'un *epitome*, ou collection des canons des Conciles, publié en latin par Mai (*scriptor. vett. coll.* t. X), de trois traités dogmatiques, d'un commentaire sur les deux Testaments et de cinquante poésies.

Tels sont, dans la longue liste de théologiens que compte l'Église grecque au moyen âge et dont les écrits remplissent de nombreux volumes in-folio, à peu près les seuls qui aient paru aux historiens dignes d'une mention spéciale.

Nous allons voir de même, pendant ce long espace de temps, le mouvement de l'Église grecque se concentrer (indépendamment, il est vrai, de ses débats avec l'Église latine, qui nous occuperont ailleurs) dans trois controverses, dont la durée et la violence n'ont d'égales que l'insignifiance des unes et la triste issue des autres.

La première qui se présente à nous dans l'ordre des temps ne fut que la continuation des subtiles disputes sur les deux natures en Jésus-Christ, qui avaient déjà occupé le Vme et le VIme siècles.

CHAPITRE II

CONTROVERSES DANS L'ÉGLISE D'ORIENT

I. CONTROVERSE MONOTHÉLITE

Nous avons vu, à la fin de la période précédente, les décrets du concile œcuménique de Chalcédoine obstinément repoussés par le parti monophysite qui ne voulait reconnaître en Christ qu'une seule nature à la fois divine et humaine, et qui, répandu en Arménie, en Mésopotamie et même en Syrie, était, en Égypte particulièrement, si nombreux qu'il y comptait cinq à six millions de sectateurs contre trois cent mille orthodoxes. Dès avant Justinien, les empereurs voyant cette multitude schismatique toujours prête à se joindre aux ennemis du dedans et du dehors, n'avaient cessé de faire des tentatives pour les ramener dans le sein de l'Église; loin de réussir, elles n'avaient servi qu'à raviver les dissensions et les haines.

Ce fut un nouvel essai de ce genre, tenté, comme les précédents, par l'autorité civile dans des vues politiques, qui donna naissance à la controverse dite *monothélite*, et au nouveau schisme qui s'ensuivit.

Pour en comprendre l'origine, plaçons-nous au commencement du moyen âge, au moment où les musulmans ne s'étaient pas encore montrés en dehors de l'Arabie, où l'empire grec n'avait à lutter que contre les Perses, et dominait encore sur Rome, l'Italie et le nord-ouest de l'Afrique. Telle est la situation politique qu'il faut avoir devant les yeux au début de cette controverse.

L'empereur Héraclius (611-641), pendant ses guerres avec les Perses, éprouvant le besoin d'unir toutes les forces de son peuple contre l'ennemi commun, profita de son séjour en Syrie et en Arménie pour faire quelques tentatives de réconciliation auprès des chefs des nombreuses

communautés monophysites qui résidaient dans ces deux pays [1]. Dans les discussions qu'il eut avec eux à ce sujet en 622, il crut s'apercevoir ou se laissa persuader que ce qui choquait le plus les monophysites dans le décret du concile de Chalcédoine et dans la doctrine catholique de la distinction des deux natures, c'était la conséquence qu'ils croyaient en voir découler, savoir que Jésus-Christ avait deux volontés distinctes et deux manières distinctes d'agir, l'une comme Dieu, l'autre comme homme. Il pensa donc, sur l'avis de Sergius, patriarche de Constantinople, qu'un moyen sûr de ramener les monophysites dans l'Église établie, serait de déclarer que Jésus-Christ, malgré ses deux natures distinctes, n'avait qu'une seule volonté et une seule manifestation, ou opération de cette volonté [2]. C'était au fond, une concession positive faite au monophysisme, mais qui semblait à Héraclius et à ses théologiens souffrir d'autant moins de difficulté, qu'elle avait pour elle, outre l'autorité de Cyrille d'Alexandrie, l'autorité plus imposante du prétendu Denys l'Aréopagite, lequel dans un de ses livres [3] attribuait à Christ une seule action à la fois divine et humaine [4].

Il s'agissait maintenant de faire adopter cette formule de conciliation aux principaux évêques et surtout aux patriarches d'orient. Le siège d'Alexandrie étant alors vacant, on le promit à Cyrus, évêque de Phasis en Colchide, sous la condition d'agir dans ce sens auprès des monophysites, et l'on promit, sous la même condition, le siège d'Antioche à Athanase, monophysite de Syrie. Cyrus accepta l'offre et réussit en partie dans sa mission (633). Tout en faisant frapper de peines rigoureuses les monophysites qui se refusaient à une conciliation, il parvint à ramener dans l'Église catholique d'Alexandrie, les sévériens, parti considérable de monophysites d'Égypte, qui consentirent à signer la formule suivante : « Un seul et même Christ, par une *seule opération* à la fois divine et humaine, accomplissant les actes propres à sa nature divine et à sa nature humaine. » A ceux qui leur reprochaient leur adhésion, les sévériens déclarèrent que par là ce n'étaient pas eux qui se réconciliaient avec le concile de Chalcédoine, mais, les partisans du concile qui venaient à eux, et il faut convenir en effet que l'Église

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, I, 725 et suiv.
[2] μόνον θέλημα, μόνη ἐνέργεια.
[3] *Epistola 4 ad Caïum.*
[4] μία ἐνέργεια θεανδρική.

catholique faisait ainsi du côté du monophysisme plus de la moitié du chemin.

Mais plus la déclaration des sévériens était fondée, plus la formule signée rencontra d'opposition chez les catholiques qui tenaient avant tout à marquer la distinction des deux natures. Un moine, nommé Sophronius, qui se trouvait alors à Alexandrie, scandalisé de l'atteinte qui venait d'être portée au décret du concile, se rendit auprès du patriarche de Byzance, et embrassant ses genoux, le supplia d'empêcher Cyrus de porter en chaire cette doctrine « d'une seule opération » qui n'était, disait-il, que le renouvellement de l'hérésie d'Apollinaire. Sa réclamation fit comprendre à Sergius et par lui à Héraclius, qu'on s'était trop avancé, qu'on avait fait trop beau jeu aux partisans d'une seule nature. On obtint donc de Cyrus qu'ayant réussi dans sa mission conciliante, il ne parlerait plus d'un seul mode d'action en Christ, puisque cette formule scandalisait les catholiques, et, en élevant Sophronius au patriarcat de Jérusalem, on lui fit promettre qu'il ne parlerait point non plus de deux modes d'action, et qu'on s'en tiendrait à affirmer « une seule volonté » en Christ. Héraclius réussit même à faire entrer dans ses vues le pontife romain, Honorius I[er].

Or, dans ce temps, Rome était encore sous la domination des empereurs grecs, et avait besoin de leur appui contre les attaques des Lombards. Honorius venait en outre d'être soutenu par Héraclius contre l'archevêque de Grado qui s'était montré rebelle au saint siège. Sur la demande de l'empereur, il approuva donc la doctrine « d'une seule volonté en Christ, » comme propre à regagner les monophysites, et, d'un autre côté, pour éviter de s'aliéner les catholiques et se tenir, ainsi que Sergius, dans une prudente réserve, il demanda qu'on ne rendît pas obligatoire pour l'Église entière la formule proclamée en Égypte par Cyrus, et surtout qu'on s'abstînt de rien prononcer sur la question, selon lui, plus curieuse qu'utile, d'une ou deux opérations en Christ[1].

Les trois principaux patriarches ainsi d'accord sur ce point, Héraclius publia en 638, dans le même sens, son *Ecthèse* ou exposition de

[1] Unam voluntatem *fatemur D. N. J. Christi. Utrum autem propter opera divini tatis et humanitatis* una an geminæ operationes *debeant derivatæ dici... ad nos ista pertinere non debent.* (Honorius I, *ad Sergium const. episc.*, an. 634. Jaffé, *Regesta rom. pont.*, n° 1564.)

foi où il déclarait qu'on ne reconnaîtrait en Christ qu'une seule volonté, et défendait à qui que ce fût de parler d'une ou deux opérations.

Mais l'année même où l'on faisait aux monophysites cette demi-concession, les circonstances politiques vinrent la rendre parfaitement inutile, déjouer les combinaisons qui avaient fait intervenir Héraclius dans ces questions de dogme et lui faire manquer le but qu'il s'était proposé. La Syrie, en effet, et bientôt l'Égypte, tombèrent au pouvoir des Arabes. Dès lors les monophysites qui peuplaient ces provinces, protégés par les vainqueurs auxquels ils en avaient eux-mêmes ouvert l'entrée, furent moins que jamais disposés à se réunir à l'Église catholique, et la concession qu'Héraclius continuait à leur faire, en sanctionnant dans son ecthèse la doctrine d'une seule volonté, n'avait plus à leurs yeux aucun prix. On se trouvait donc avoir sacrifié l'ancienne doctrine orthodoxe en vue d'une union désormais impossible. Si la cour de Constantinople, pour sauver sa dignité, dut pendant quelque temps chercher à maintenir le monothélisme, le clergé romain, au contraire, ne vit plus aucune raison pour l'établir. Il donna pour successeur à Honorius, qui venait de mourir, l'anti-monothélite Sévérinus, qu'Héraclius déclara ne vouloir reconnaître que sous la condition de signer l'ecthèse; Sévérinus s'y refusa, en sorte que le siège de Rome demeura vacant pendant une année. Les romains indignés se soulevèrent, le magistrat impérial, par vengeance, voulut s'emparer des biens de l'Église, le peuple s'y opposa et il fallut que l'exarque de Ravenne intervînt avec des troupes. Malgré la promesse du délégué romain à Constantinople, ni Sévérinus, ni Jean IV, son successeur, ne signèrent l'ecthèse.

La résistance du siège romain fut secondée dans l'Afrique septentrionale par le moine grec Maxime, qui s'y était réfugié pendant la guerre des Perses. Tout mystique qu'il était, et disciple du faux Denys l'Aréopagite, il détestait le monothélisme comme acheminement à l'erreur des docètes. Il échauffa les esprits à ce sujet, fit, par son ascendant, condamner le monothélisme dans un concile d'Afrique, et rompre les liens, déjà fort relâchés, qui unissaient cette province à l'empire. Il a laissé dans ses lettres la relation de la longue dispute qu'il soutint sur cette question avec Pyrrhus, patriarche de Constantinople[1] et dont nous nous conten-

[1] Voy. sa dispute avec Pyrrhus et ses treize opuscules contre les monothélites et les acéphales. *Max. Bibl. Patr.*, t. XII, p. 496 ss., 514 ss.

terons de citer un seul fragment. « En quoi, lui dit Pyrrhus, les partisans d'une seule volonté te semblent-ils en opposition avec la doctrine chrétienne? — Qu'y a-t-il de plus impie, répond Maxime, que de prétendre que, par cette même volonté au moyen de laquelle, avant son incarnation, il tirait toutes choses du néant et les dirigeait d'une manière souveraine, après son incarnation il ait recherché le manger et le boire, ait changé de lieu, et fait toutes ces choses, irrépréhensibles sans nul doute, mais en lesquelles néanmoins se manifeste clairement la nature humaine ? — Mais, répond Pyrrhus, y a-t-il deux Christ, ou un seul ? — Un seul certainement. — Eh ! bien s'il n'y a qu'un seul Christ, il voulait assurément comme un seul, et s'il voulait comme un seul, il n'a qu'une seule volonté et non pas deux. — Fort bien, dit Maxime. Mais quand on ne veut rien distinguer, on est exposé à tout confondre. Or, réponds-moi à ton tour : ce Christ, qui n'est qu'un seul Christ, je le reconnais, n'est-il que Dieu ? N'est-il pas aussi homme ? N'est-il pas à la fois Dieu et homme ? Dès lors ne veut-il pas à la fois, comme Dieu et comme homme ? » Et ainsi se poursuit leur dialogue, durant l'espace de 25 pages in-folio, l'un arguant de la simplicité de la personne à l'unité de la nature et l'autre de la double nature à la double volonté.

La vivacité croissante des controverses causées par l'ecthèse, qui n'avait porté aucun des fruits d'union qu'on en espérait, détermina l'empereur Constant II, successeur d'Héraclius, à interdire, d'une manière encore plus absolue que lui, toutes disputes sur ce point. En 648, il publia son « Type de foi, » dans lequel, laissant de côté toutes les opinions controversées, et ne voulant plus entendre parler ni de volonté, ni d'opération, il se bornait à imposer le silence, et prescrivait de s'en tenir à la doctrine de l'Église, telle qu'elle était fixée avant le commencement de ces débats. Toute contravention à ce décret était punie par la destitution pour les ecclésiastiques, par l'exil pour les moines, pour les laïques par la privation de toutes les dignités civiles et militaires et par la confiscation. Mais les esprits, déjà fort aigris par la discussion, ne virent dans le « Type » de Constant, aussi bien que dans l'ecthèse, qu'un ordre tyrannique, dicté par l'indifférentisme religieux, ou une lâcheté commandée par la faiblesse, et l'on se remit à disputer plus vivement que jamais. Le pape Martin Ier, adversaire du monothélisme, comme l'avaient été ses trois prédécesseurs Sévérinus,

Jean IV et Théodore, assembla en 649, sans l'aveu de l'empereur, un concile [1], dans lequel il fit décréter la doctrine des deux volontés et des deux opérations en Christ, condamna l'ecthèse et le type, et frappa d'anathème ceux qui les avaient signés. Il ne se contenta pas de faire admettre ce décret dans tout l'occident; il l'adressa à l'empereur lui-même, en l'engageant à s'y conformer [2]. Aussitôt l'exarque de Ravenne reçut de la cour l'ordre de faire remettre partout en vigueur le type, et de faire conduire le pape Martin à Constantinople, pour y être jugé comme coupable du crime de lèse-majesté, en tant qu'il s'était opposé à un édit de l'empereur. L'exarque, craignant l'irritation du peuple de Rome, fit enlever le pape durant la nuit et fermer les portes de la ville jusqu'à ce qu'il fût embarqué et en pleine mer. Pendant la traversée, ce malheureux vieillard, chargé d'infirmités, eut à souffrir les plus odieuses vexations; on le laissa pendant une année entière languir dans l'île de Naxos; ses gardiens le privaient des choses les plus nécessaires à la vie, et maltraitaient comme ennemis de l'empereur ceux qui osaient lui procurer quelque soulagement ou lui tendre quelque secours. Pour lui, il ne perdit point courage. Arrivé à Constantinople, il soutint, après quatre-vingt-treize jours de prison, l'interrogatoire le plus outrageant, et n'obtint pas même la liberté de se défendre. Il dit enfin à ses juges: « Au nom de Dieu, faites-moi subir promptement la peine que vous me réservez; car, Dieu le sait, la mort est le plus beau présent que vous puissiez me faire. » C'était en effet l'intention de l'empereur de lui ôter la vie; il la lui laissa néanmoins, à la sollicitation du patriarche grec qui, lui-même au lit de mort, osa témoigner du regret de cette excessive rigueur envers un pontife. L'empereur donna l'ordre de dépouiller Martin de ses ornements pontificaux, le fit battre de verges et ramener en prison; ensuite il l'exila en Crimée, où le malheureux eut beaucoup à souffrir de la part des barbares, mais plus encore de l'abandon du clergé romain, qui ne lui envoyait ni secours, ni aucune marque de sympathie ou de pitié [3]. Il mourut la même année (649), résigné au milieu de ses tortures, et le peuple de Rome, plus humain que ses prêtres, le pleura et le vénéra comme un martyr. Le moine Maxime fut traité plus cruellement encore; après une courageuse résis-

[1] Mansi, X, 785 et suiv.
[2] Jaffé, 1594-1596.
[3] Jaffé, 1610, *Ep. Martini.*

tance aux ordres de l'empereur, il eut la langue arrachée, la main droite coupée, et fut exilé dans le pays des Laziens, où il mourut bientôt après des suites de ses souffrances, en 653.

Malgré ces terribles exemples, l'Église de Rome n'en persista pas moins dans son opposition au monothélisme ; de nouvelles circonstances politiques allaient bientôt l'aider à en triompher. C'était une invasion des Perses qui l'avait fait proclamer sous le règne d'Héraclius ; il s'agissait alors de regagner les monophysites d'Égypte et de Syrie pour les opposer aux envahisseurs. Maintenant la situation est changée. Les monophysites, protégés par les musulmans, n'ont que faire des concessions des grecs ; Constantinople, au contraire, serrée de près par les Arabes, a un besoin urgent du secours des latins, elle ne peut l'obtenir que par la médiation de Rome ; or, Rome déteste le monothélisme ; il faut donc le lui sacrifier.

Constantin III Pogonat invite alors courtoisement le pape Agathon à un concile, qu'il convoque à Constantinople, pour décider la question pendante ; il lui annonce qu'il a lui-même fait maintenir sur les diptyques de son église le nom d'un pape dithélite qu'elle voulait y rayer. Agathon, favorablement prévenu par ces avances, et résolu de les mettre à profit, charge ses délégués au concile d'une lettre synodale contenant, comme l'expression du sentiment unanime de l'Église latine, une profession de foi qu'il a fait préalablement souscrire dans une assemblée de 150 évêques d'occident. S'appuyant sur le décret de Chalcédoine, on y déclare que, « puisqu'en Christ il y a deux natures distinctes et que la volonté est au nombre des propriétés de chacune d'elles, il y a aussi nécessairement deux volontés distinctes, quoique indivisibles et parfaitement concordantes entre elles. »

Le concile de Constantinople, sixième œcuménique, s'ouvrit le 7 novembre 680, sous la présidence de l'empereur, assisté de ses deux frères et de douze officiers de la cour. On y comptait 160 évêques. La première séance s'ouvrit par un discours des députés d'Agathon qui, représentant l'Église latine, continuèrent dans toutes les autres séances d'y tenir le haut bout. Les évêques monothélites, invités à présenter leurs arguments et leurs autorités, furent combattus par ces délégués et par d'autres membres du concile. Quelques-uns se rétractèrent, mais Macarius, patriarche d'Antioche, et l'un de ses disciples, ayant persisté dans leur opinion et déclaré que plutôt que de confesser deux volontés

en Christ, ils aimaient mieux être coupés en morceaux et jetés à la mer, on cria « anathème aux nouveaux Dioscore, aux nouveaux Apollinaire ; » on les déposa de leurs dignités ecclésiastiques, et, après avoir formellement demandé leur exil, on les chassa de l'assemblée. Un moine de Byzance nommé Polychronius, accusé devant le concile de partager leurs sentiments, prouva sa doctrine par des visions miraculeuses, et, pour mieux l'établir encore, offrit de ressusciter publiquement un mort par sa formule. L'épreuve a lieu : un mort est apporté dans les bains de Zeuxippe ; Polychronius murmure la formule à son oreille, mais, après plusieurs heures d'attente, le cadavre restant immobile, il est poursuivi par les imprécations et les huées du peuple.

Dans la seizième session, un évêque monothélite ayant invoqué l'autorité du pape Honorius, on examina sa doctrine dans ses trois lettres à Sergius, et l'ayant trouvée conforme à celle des hérétiques précédemment condamnés, on conclut en ces termes : « Avec eux nous croyons devoir exclure de l'Église et anathématiser Honorius, ci-devant évêque de Rome. » Dans la session suivante, on dressa le symbole dithélite, dans lequel on déclarait que les deux natures de Christ, conservant leurs propriétés particulières, conservent par cela même chacune leur propre volonté et manière d'agir. L'empereur approuva cette formule et la signa en ajoutant ces mots : *Legimus et consensimus*, et les évêques répétèrent : *Omnes idipsum sentimus*. Le concile, après avoir acclamé l'empereur, le supplia, dans une humble et longue adresse, pleine de flatteries emphatiques, de donner force de loi à son décret, et l'empereur, dans un édit non moins prolixe, condamna à la déportation les évêques, prêtres, ou moines qui n'obéiraient pas à la décision du concile, à la proscription et à la perte de leurs honneurs, les citoyens constitués en dignité, et enfin à l'exil tous laïques qui suivraient leur exemple ; il leur dénonçait en outre les terribles jugements de l'éternité. L'empereur écrivit encore au concile romain, et le pape Léon II lui répondit en anathématisant les monothélites et son prédécesseur Honorius, qui, dit-il, « avait souillé cette Église apostolique par une doctrine contraire à celle des apôtres, et tenté, par une profane trahison, de pervertir sa foi immaculée[1]. » Le pape écrivit dans le même sens aux évêques et au roi d'Espagne, ses successeurs signèrent une profession de

[1] *Qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrinâ lustravit sed profanâ proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.*

foi semblable, et les mêmes condamnations furent répétées par les septième et huitième conciles généraux[1].

C'était la seconde fois, si ce n'est la troisième ou la quatrième, que l'Église de Rome aidait l'Église grecque à se remettre en équilibre entre deux écueils opposés. Grâce à son impéritie dans les questions métaphysiques, elle avait l'avantage de pouvoir proclamer la formule de Chalcédoine sans s'apercevoir qu'elle ne résolvait rien, et qu'admettre en Christ deux êtres voulant, c'était simplement admettre deux Christ.

Le monothélisme, cependant, comptait encore dans le clergé régulier et même séculier d'orient, un assez grand nombre de sectateurs pour oser tenter quelques essais de réaction. Le premier de ces essais eut lieu sous Justinien II de la part de quelques personnes élevées en dignité; mais il fut comprimé par le concile *in Trullo*, qui, en 692, sanctionna de nouveau les décrets des Vme et VIme conciles œcuméniques, tout en y ajoutant les canons de discipline qui y manquaient.

L'an 711, le monothélisme fit une seconde tentative plus heureuse, grâce à la faveur de Philippique Bardane, ennemi mortel de Justinien II, qui monta sur le trône après l'avoir fait assassiner. Dès son avènement, et avant d'entrer dans le palais impérial, il y fit supprimer le tableau du VIme concile, rétablir dans les diptyques les noms du patriarche Sergius et du pape Honorius que ce concile avait anathématisés, déposa le patriarche régnant, mit à sa place le diacre Jean et convoqua par son moyen (711) un nouveau concile de Constantinople qui cassa l'arrêt du précédent et décréta un nouveau symbole en faveur du monothélisme. Les évêques italiens tinrent bon, grâce à leur éloignement, et les évêques grecs, fidèles à leurs habitudes de docilité servile, adoptèrent la nouvelle profession de foi; le peu d'entre eux qui résistèrent furent déposés. Mais ce nouvel état de choses ne dura guère. Au bout de deux ans, Philippique Bardane eut le même sort

[1] Bellarmin s'est efforcé de détruire l'objection qu'on tira de ces débats contre l'infaillibilité papale; il a recours pour cela à trois hypothèses : celle d'une interpolation des copistes grecs, celle qu'Honorius n'avait pas prétendu parler *ex cathedrâ*, qu'en conséquence il avait pu ne pas s'expliquer clairement sur ce point; enfin celle qu'il n'avait pas convoqué de concile, que ses lettres ne portaient pas d'anathèmes, et qu'ainsi il n'entendait pas leur donner d'autorité. Mgr Maret, dans son livre « Du Concile général » (Paris, 1869), a montré la futilité de ces réponses; mais le concile du Vatican, en 1870, ayant passé outre et réhabilité la mémoire du pape Honorius, Mgr Maret a cru devoir se déjuger.

que son prédécesseur; Anastase II, qui le remplaça sur le trône (713), renversa tout ce qu'il avait fait, cassa tous ses décrets, non seulement civils, mais ecclésiastiques. Le patriarche Jean et son clergé redevinrent dithélites, de monothélites qu'ils étaient devenus sous le règne précédent[1], et Jean Damascène, qui du moins pouvait se flatter d'avoir échappé à toutes ces variations, réfuta dialectiquement le monothélisme.

Depuis ce moment, cette hérésie dut renoncer complètement à s'introduire dans le sein de l'Église. Les monothélites d'orient, proscrits par la loi civile aussi bien que par les canons ecclésiastiques, s'étaient réfugiés dans les montagnes du Liban et de l'Anti-Liban, principalement dans la contrée qui porte aujourd'hui le nom de Kesruan, au nord de Beyrouth, pays peu accessible, infesté déjà par les musulmans, où la persécution ecclésiastique ne pouvait les atteindre, et où, renforcés peu à peu par des grecs chrétiens fugitifs qu'ils admettaient dans leur sein, ils se rendirent redoutables, non seulement à l'empereur, mais aussi aux troupes arabes qui vinrent les attaquer[2]. Ils avaient choisi pour leur premier patriarche, Jean Maron ou Maron, abbé du couvent de Saint-Maron († 701). C'est de lui qu'ils prirent le nom de « maronites, » sous lequel ils sont encore connus aujourd'hui[3]. Ils avaient une liturgie particulière dans laquelle ils ajoutaient au *trisagion* la formule monophysite: « qui as été crucifié pour nous. » Les maronites demeurèrent belliqueux et repoussèrent, en 981, Selim II, sultan des Othmanides, qui entreprit de les forcer dans leurs montagnes; mais ils furent subjugués par Amurat III et par l'égyptien Ibrahim pacha, en 992. Toutefois, ils restèrent fidèles au christianisme aussi bien qu'à leur doctrine particulière touchant une seule opération et une seule volonté en Christ. Nous parlerons plus tard de leur lutte acharnée avec les druses, population musulmane schismatique qui habite, comme eux, mais plus au sud, les vallées du même pays. Nous parlerons aussi de leur réunion

[1] Quand on leur reprocha ces variations, « nous avons craint, dirent-ils, que si nous refusions notre concours au tyran, il ne plaçât un laïque sur le siège de Constantinople. Vous autres Romains, vous en parlez à votre aise; vous ne savez pas que dans de pareilles conjonctures, on ne peut résister à la force que par la ruse. » Ils citent à ce sujet le prophète Nathan, Grégoire de Nazianze, et enfin les évêques grecs qui, après avoir siégé dans le deuxième concile d'Éphèse, siégèrent à Chalcédoine et obtinrent leur pardon en rétractant leur ancien avis.

[2] Guillaume de Tyr, XXII, p. 1076.

[3] Comme tribu guerrière et révoltée, ils ont reçu le nom de « Mardaïtes. »

partielle avec l'Église romaine (1182). Ils ont eu de tout temps un grand nombre de couvents des deux sexes.

Le schisme monothélite ou maronite est le troisième que firent naître dans l'Église grecque les controverses sur la personne du Christ, et celui-ci, comme on le voit, n'a pas été moins irrémédiable que les deux précédents.

Mais, pour aboutir à ces trois schismes, que de variations successives dans les doctrines de l'Église grecque selon que l'exigeait la politique ou le caprice de tel ou tel souverain! Au IVme siècle, nous l'avons vue successivement, sous Constantin, consubstantialiste, puis arienne, semi-arienne sous Constance, consubstantialiste enfin depuis Théodose. — Au Vme, diphysite, puis monophysite sous Théodose le Jeune, diphysite sous Marcien. — Au VIIme, monothélite sous Héraclius, neutre sous Constant, dithélite sous Constantin Pogonat, de nouveau monothélite sous Philippique Bardane, dithélite enfin depuis Anastase II. Pascal disait de son temps : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Il eût dit alors : « Vérité sous tel prince, erreur sous tel autre, et la politique, bien plus que la religion, au fond de tout cela. »

La controverse snr les images va nous offrir dans l'Église grecque. sous l'influence des mêmes causes, les mêmes exemples de versatilité.

II. CONTROVERSE SUR LES IMAGES

Depuis deux ou trois siècles déjà, les chrétiens, surtout ceux d'orient, trop fidèles imitateurs de leurs ancêtres païens, cherchant un soutien pour leur piété dans les représentations sensibles des objets de leur culte, remplissaient leurs églises, leurs maisons, leurs palais, leurs places publiques elles-mêmes, des images de Christ, de la Vierge et des saints. Ils se prosternaient dévotement, brûlaient de l'encens et des cierges devant elles, certains que l'original aurait pour agréables ces marques d'honneur, et pour peu qu'une prière prononcée devant l'une d'elles dans un moment critique eût été exaucée, ils lui attribuaient la même vertu protectrice qu'au saint lui-même qu'ils avaient invoqué. Mille légendes circulaient sur les prodiges qu'elles avaient opérés. On parlait d'une image de la Vierge, dont la main avait répandu un baume salutaire sur les plaies d'un pauvre malade, d'une autre qui avait rendu à Jean Damascène le poing que le calife lui avait fait couper, etc. Pour

l'église ou le couvent qui possédait ces peintures miraculeuses, c'était une source considérable de profit; les pèlerins affluaient autour d'elles, les moines en faisaient des copies auxquelles les fidèles attachaient un grand prix.

Cependant la prescription du Décalogue n'était pas encore tellement oubliée, qu'elle ne donnât lieu de temps en temps à certaines oppositions, et, bien qu'on éludât la difficulté en observant que le Décalogue n'interdisait que les « images taillées, » et nullement la simple peinture, quelques esprits scrupuleux n'admettaient point cette excuse. On observait d'ailleurs que les juifs et les musulmans taxaient hautement cette coutume d'idolâtrie, et que pour plusieurs, c'était un obstacle insurmontable à leur conversion. Léonce de Neapolis, dans son apologie contre les juifs, avait dû combattre sérieusement leurs reproches à ce sujet.

L'empereur Léon III, l'Isaurien, déclara qu'il avait fait la même expérience, lorsqu'au commencement de son règne, il avait entrepris la conversion des juifs, et surtout lorsque, après ses victoires signalées sur les musulmans, il avait essayé de les gagner à la foi chrétienne. Persuadé que leur répugnance tenait surtout au culte des images, qu'ils voyaient accrédité chez les chrétiens, irrité d'ailleurs de voir ses sujets consacrer à ce culte superstitieux des fonds dont l'empire avait besoin pour sa défense, il avait, en 726, demandé au patriarche de Constantinople de prononcer l'abolition de ce culte, et, sur son refus, avait publié de sa propre autorité un édit dans ce sens, et fait placer les images sacrées hors de la portée de l'adoration des passants.

Jean Damascène combattit l'édit de l'empereur et les motifs qui l'avaient dicté. A l'argument tiré de la défense du Décalogue, il répondit avec plus d'esprit que de vérité, que, si d'après le point de vue de l'Ancienne Alliance, Dieu ne pouvait être représenté par aucune image, il n'en était plus de même depuis sa manifestation en chair, que depuis le moment où il lui avait plu de séjourner parmi les hommes, il était permis de le représenter sous la forme qu'il avait revêtue lui-même et de se prosterner devant cette représentation. Refuser aux chrétiens ce droit, disait à son tour Théodore Studite, c'était les faire rentrer sous la tutelle dont la Nouvelle Alliance les avait affranchis; bien plus, c'était refuser à Jésus les honneurs qui devaient lui être rendus, c'était nier la vérité de son incarnation, c'était, en un mot, la

pire de toutes les hérésies. Pendant ces discussions survint un tremblement de terre qui causa de grands désastres dans quelques provinces; le peuple y vit un signe de la colère céleste, qui se déclarait contre l'empereur : il y eut des soulèvements populaires, surtout dans les Cyclades. Il n'y fut question de rien moins que d'équiper une flotte contre le souverain, de le déposer et de proclamer à sa place un partisan des images, nommé Cosmas. Léon, après avoir dispersé cette flotte comme il avait détruit celle des musulmans, par le feu grégeois, n'en fut que plus hostile à la cause des images, et, dans un nouvel édit de l'an 730, il en prohiba non plus seulement le culte, mais encore la fabrication et l'usage, et proscrivit toute représentation des sujets religieux. Le patriarche de Constantinople, désapprouvant ces mesures, donna sa démission, tous les évêques défenseurs des images furent obligés d'abandonner leur poste, les querelles s'envenimèrent. Jean de Damas écrivit deux nouvelles apologies en faveur du culte proscrit; le pape Grégoire II, dans deux écrits successifs, invectiva Léon et se mit à la tête des mécontents d'Italie. Grégoire III, son successeur, ayant tenu un concile pour condamner les Iconoclastes, l'empereur confisqua les revenus pontificaux en Sicile et en Calabre, et réunit l'Illyrie au siège patriarcal d'orient. A Constantinople même eurent lieu des émeutes, aussitôt que l'empereur voulut mettre son édit à exécution. Au-dessus de la porte du palais impérial était une image du Christ très révérée du peuple; l'officier chargé de l'enlever pour la livrer aux flammes fut précipité du haut de l'échelle où il était monté et mis en pièces par la multitude. Des femmes se portèrent ensuite au palais du nouveau patriarche pour lapider ce perfide prélat qui laissait profaner les choses saintes; elles furent massacrées par les soldats, et ceux qui les avaient aidées, battus de verges, bannis et tous leurs biens confisqués.

C'était de son propre mouvement et sans le concours de l'autorité ecclésiastique que Léon avait pris toutes ses mesures contre les images. Constantin Copronyme son fils (741-775), iconoclaste comme lui, et plus animé encore contre les moines, mais averti par son insuccès, résolut, avant de rien entreprendre de pareil, de mettre l'Église dans ses intérêts. Profitant d'un moment où le siège de Constantinople était vacant, il y convoqua en 754 un concile général composé de 338 évêques, par lesquels il réussit à faire proscrire le culte

des images comme un acte d'hérésie et de polythéisme, et à faire prononcer l'excommunication et la déposition (sans préjudice des peines civiles) contre quiconque oserait fabriquer, honorer, placer ou cacher en quelque lieu que ce fût, des images de Jésus-Christ ou des saints. Constantin poussa ses précautions iconoclastes jusqu'à faire prêter à tous les habitants de la ville le serment de ne jamais rendre des honneurs religieux à aucune image et à faire substituer aux représentations sacrées qui ornaient les murailles des églises, des fresques profanes représentant des animaux, des chasses dans les forêts. Mais il ne trouva guère moins d'obstacles que son père, dans l'exécution de ses décrets. Si les évêques s'y soumirent suivant leur coutume, les moines dont ils ruinaient l'industrie et prohibaient la dévotion favorite, se mirent ouvertement à la tête des réfractaires. Ni les promesses, ni les menaces, ni la prison, ni l'exil, ni les tortures, ni tous les mauvais traitements qu'on leur fit souffrir, ne purent vaincre leur obstination; de la résistance à l'édit, ils passèrent à des invectives contre le souverain, et, déjà punis sévèrement pour leur désobéissance, ils le furent encore pour crime de lèse-majesté. Plus d'un périt sous les verges. Le stylite Pierre fut massacré, ainsi que bien d'autres, et leurs couvents livrés aux flammes. Aussi la mémoire de Constantin est-elle demeurée en abomination chez les moines grecs, et c'est à leur ressentiment qu'il dut le sobriquet injurieux qui lui est resté. Ces moines, dont l'ascendant était déjà si grand sur le peuple de Constantinople, en acquirent davantage encore par leurs souffrances et, vu leur nombre prodigieux, il en devait résulter tôt ou tard une réaction en faveur des images, si jamais, comme on pouvait le prévoir, cette cause trouvait faveur dans le palais impérial.

C'est ce qui arriva sous le règne de l'impératrice Irène, belle-fille de Constantin Copronyme, tutrice et mère du jeune Constantin VI Porphyrogénète. Déjà soupçonnée d'avoir fait périr son mari qui, dit-on, l'avait elle-même menacée de mort pour le culte qu'elle rendait en secret aux images, Irène, tout en affermissant son autorité par la mort ou l'emprisonnement de ses beaux-frères, et plus tard par la mort de son propre fils qu'elle avait fait d'abord aveugler, consacra toutes les ressources de son esprit au triomphe de la cause des images. Pour contre-balancer l'antipathie de l'armée qui devait son organisation à Constantin Copronyme, et qui avait conservé pour la mémoire de ce prince

un vif attachement, elle se ligua étroitement avec les moines, les éleva aux principaux sièges épiscopaux, obtint adroitement la démission de Paul, patriarche de Constantinople, qui avait signé les décrets des conciles précédents, lui donna pour successeur Tarasius, iconolâtre déclaré et, de concert avec lui, assembla dans la capitale un nouveau concile, qu'une sédition de l'armée la contraignit de transférer à Nicée, l'année suivante. Ce fut le second de ce nom et le VIIme œcuménique (787). Elle y invita l'évêque de Rome qui y envoya des délégués. Nulle part mieux que dans cette assemblée, on ne put juger de la honteuse servilité du clergé d'orient. La plupart des évêques qui, sous les règnes précédents, s'étaient prononcés contre l'iconolâtrie, vinrent bassement s'excuser, abjurer leurs votes antérieurs et violer le serment qu'ils avaient prêté sous Constantin Copronyme. On agréa leurs excuses, on les laissa dans leurs sièges, et l'on profita de leur lâcheté pour faire déclarer solennellement par le concile, que les images seraient rétablies dans les temples, dans les maisons, dans les rues, qu'on se prosternerait, qu'on brûlerait de l'encens, allumerait des cierges devant elles, non point en leur honneur sans doute, mais en l'honneur des saints personnages qu'elles représentaient [1]. L'abrogation des actes précédents, des anathèmes contre les iconoclastes et des acclamations en l'honneur de l'impératrice terminèrent les sessions de ce concile, dont les décrets furent maintenus sous les deux premiers successeurs d'Irène, Nicéphore (802-811) et Michel Curopalate (811-813).

Cependant la cause des images n'était pas encore définitivement gagnée.

Les mêmes penchants et les mêmes motifs qui avaient animé Léon l'Isaurien, animèrent l'un de ses successeurs du même nom que lui. Léon V, l'Arménien (813-820), l'un des empereurs les plus célèbres qui aient occupé au moyen âge le trône de Byzance, y avait été élevé du sein de l'armée et partageait l'antipathie dans laquelle celle-ci persistait contre les images ou plutôt contre les moines qui en faisaient trafic. C'était d'ailleurs un de ces rudes soldats, nés dans une contrée de la chrétienté, où le culte des images n'avait pas poussé de profondes racines. Le crédit qu'il s'était acquis dans la défense de l'empire sem-

[1] On désignait ce culte, non par le terme de λατρεία, culte rendu à Dieu, ni de δουλεία, culte rendu aux saints; mais par celui de τιμητικὴ προσκυνησίς, prosternement respectueux.



blait lui rendre facile la proscription qu'il méditait. Il résolut toutefois, comme l'Isaurien son prédécesseur, d'agir avec précaution, et de n'élever d'abord que des prétentions modérées. Il se présenta comme médiateur entre les deux partis ; mais les adorateurs d'images ne voulurent entendre parler d'aucune concession. Léon l'Arménien déploya alors contre eux, contre les moines principalement, une rigueur toujours croissante ; les emprisonnements, la faim, la soif, la flagellation furent employés, mais le plus souvent en vain, à dompter leur opiniâtreté. Théodore Studite qui, sous Léon l'Isaurien avait déjà signalé son zèle iconolâtre, fut laissé à demi mort sous les verges, et une religieuse qui se dévoua à soigner ses blessures, fut emprisonnée et presque réduite à mourir de faim. Une police secrète fut établie pour espionner les adorateurs d'images.

Michel III le Bègue, successeur de Léon, quoique ennemi, comme lui, d'une superstition exagérée, s'efforça de calmer, par sa modération, les troubles de l'empire ; il permit dans le domicile privé le culte des images, mais sans parvenir, non plus que son fils Théophile, par un retour de sévérité, à assoupir le fanatisme monacal, qui devait l'emporter à la fin.

L'impératrice Théodora, épouse de Théophile, élevée par sa mère dans la vénération des images, avait promis, il est vrai, à son époux de ne rien changer après lui au régime qu'il avait établi dans l'Église et dans l'État. Elle voulut d'abord demeurer fidèle à sa parole, et se contenta de rappeler les moines exilés ; mais le tuteur de son fils étant tombé malade, ceux-ci lui promirent sa guérison s'il s'engageait à rétablir le culte proscrit, ce qu'il fit en effet dès son retour à la santé. Théodora elle-même, de plus en plus circonvenue par les moines et le clergé, finit par prendre le même engagement si on lui promettait, comme on n'y manqua point, d'obtenir de Dieu le pardon de son défunt mari. Ses scrupules ainsi levés, le dimanche 19 février 842, en présence d'un concours immense d'ecclésiastiques, de religieux, d'officiers de l'empire, les images furent, par la volonté de l'impératrice, solennellement réinstallées à Sainte-Sophie, et il fut décidé que ce jour serait commémoré annuellement par une « fête de l'orthodoxie. » Les ennemis des images, persécutés depuis ce moment, essayèrent sous Michel, fils de Théodora, de relever la tête ; mais le concile de Constantinople, assemblé en 869 par le patriarche Photius, lança contre eux un anathème définitif.

Nous verrons les mêmes débats s'élever en occident, et se conclure dans le même sens.

Dans cette controverse sur les images en orient se révèle l'opposition de deux régimes sociaux alternativement prépondérants à la cour de Byzance. Dans l'empire grec d'alors, comme dans bien des États modernes, où une civilisation mal équilibrée et l'absence d'esprit colonisateur entretiennent un excédant de population incapable de se suffire à lui-même, et où le paupérisme subsiste à l'état endémique, deux parties de la population vivaient habituellement aux dépens du public et se disputaient les faveurs de la cour : l'armée et les corporations religieuses, les religieux, partisans de tout ce qui nourrissait la superstition, parce que la superstition les nourrissait eux-mêmes, et l'armée jalouse des richesses et du crédit des religieux. Nous avons vu ces deux classes triompher alternativement. En temps de guerre, sous des princes belliqueux, Léon l'Isaurien, Constantin Copronyme, Léon l'Arménien, c'était sur l'armée que se concentrait la faveur impériale; tout l'argent du peuple était requis pour l'entretien de nouvelles levées de troupes, et l'on fermait tous les canaux où l'engloutissait habituellement une grossière dévotion. Mais en temps de paix, et sous des princesses bigotes, sous Irène, sous Théodora, les trois cents couvents de Constantinople se remplissaient de nouveau d'une population surabondante, qui ne trouvait plus sa vie sous les drapeaux, et il fallait alors rendre un libre cours à la superstition populaire. Le culte et la fabrication des images miraculeuses revenaient à l'ordre du jour, et comme l'esprit belliqueux baissait de plus en plus dans l'empire d'orient, tandis que la superstition croissait dans la même proportion, l'iconolâtrie devait définitivement triompher. « Un État, dit Herder [1], ne tire sa substance ni des soldats, ni des moines. » Ce fut le sort de l'empire d'orient de devenir tour à tour tributaire de ces deux catégories de sujets.

III. CONTROVERSE HÉSYCHASTE

La troisième controverse, d'une tout autre nature que celle-ci, eut son origine dans les monastères grecs.

On sait que le mont Athos, promontoire de la presqu'île macédo-

[1] *Philosophie de l'histoire*, t. III, p. 347.

nienne, qui s'avance de douze lieues dans la mer et s'élève de six mille pieds au-dessus d'elle, fut de bonne heure, grâce à sa position écartée, peuplée de religieux, les uns ermites, les autres réunis en communauté, et pour la plupart voués à ce genre de vie oiseusement contemplatif qui caractérise le monachisme oriental. Quelques-uns le poussaient à un degré qui parut tenir de l'extravagance, et cherchaient à le justifier par des arguments qui les firent taxer d'hérésie. Comme certains fakirs indiens, ils croyaient pouvoir, par une complète immobilité, par une suspension de toutes les facultés actives, développer en eux l'extase, par laquelle ils se flattaient d'arriver à l'intuition directe de l'essence divine. « Retire-toi au fond de ta cellule, disait à ses disciples Siméon, supérieur d'une de ces communautés, et après en avoir fermé la porte, demeure immobile, abstrais ton esprit de toutes les choses vaines et profanes de ce monde; laisse tomber ta tête sur ta poitrine, dirige ton œil corporel, ainsi que ton œil spirituel, sur la partie moyenne de ton corps, vers la place du nombril [1], retiens ta respiration aussi longtemps que tu le pourras, et cherche intérieurement la place du cœur où sont concentrées toutes les forces de l'âme. D'abord, tu te sentiras comme plongé dans l'obscurité d'une profonde nuit; mais si tu persévères nuit et jour dans cet exercice, tu finiras (ô prodige!), par y trouver une joie incessante et ineffable; car aussitôt que l'esprit a trouvé la place du cœur, il voit ce dont il n'avait jusque-là nulle idée, il se sent élevé lui-même au-dessus de toutes les choses de ce monde, et environné d'une lumière céleste qui n'est autre chose que l'atmosphère de la divinité elle-même. »

Cette manière de s'élever à la contemplation de Dieu par une sorte de procédé magnétique, remontait, dit-on, au IVme siècle. Au XIVme, elle excita la surprise de Barlaam, moine grec calabrais qui, de retour d'une mission ayant pour but la réconciliation des deux églises, visita en passant les religieux du mont Athos. Après avoir reçu les confidences de quelques-uns de ces hésychastes ou quiétistes, il ne put s'empêcher de témoigner publiquement son mépris pour leur superstition. Il les flétrit par le surnom d'ὀμφαλόψυχοι, et les assimila aux euchites et aux massaliens, déjà condamnés comme hérétiques. Grégoire Palamas, un des moines les plus révérés du mont Athos, et

[1] κατὰ τὸν ὀμφαλόν.

qui, bien qu'élevé à la cour, avait volontairement renoncé, pour la vie monastique, aux biens et aux honneurs du monde, prit la défense des hésychastes. Il reprocha d'abord à Barlaam d'avoir travesti leurs principes, faute d'avoir su ou voulu les comprendre, d'avoir imputé à tous les imaginations de quelques-uns d'entre eux. Il abandonnait volontiers ce qui, dans le procédé de Siméon, prêtait le plus au ridicule; mais « quant à la lumière divine, dont les hésychastes prétendaient avoir possession, Barlaam pouvait-il légitimement leur refuser cet honneur? N'avait-on pas vu les anciens martyrs au milieu des tourments, saint Antoine dans ses luttes contre Satan, environnés de cette lumière divine? Et pendant la transfiguration sur le Tabor, les disciples n'avaient-ils pas été entourés de cette même lumière, dont ils ne pouvaient supporter l'éclat? Pourquoi Dieu n'accorderait-il pas le même privilège aux saints hommes de tous les temps? » Or, selon Grégoire Palamas, cette lumière incréée et émanant de la substance de Dieu lui-même, forme comme une atmosphère autour des vrais fidèles, et c'est par elle que se manifeste leur union avec Dieu.

A ce mot de lumière « incréée, » Barlaam fit éclater son indignation. « Quoi! s'écria-t-il, la lumière du Tabor *incréée!* C'est donc un nouveau Dieu que vous vous forgez! Peut-on regarder comme incréé, quoi que ce soit de distinct de l'essence divine? » Armé de ce nouveau grief contre les hésychastes, il se rend à Constantinople et dépose entre les mains du patriarche un acte d'accusation, le suppliant de convoquer un concile où ces religieux fussent convaincus d'erreur. Le concile fut assemblé en 1341 sous la présidence de l'empereur et du patriarche. Mais les accusations de Barlaam y trouvèrent peu de faveur; les religieux du mont Athos jouissaient d'un crédit qu'on n'accordait pas à un moine prévenu, comme on le savait, en faveur de l'Église latine. La question incidente devint, au concile, la question principale. Grégoire Palamas s'aida de quelques citations du faux Denys qui assignait l'attribut de la divinité et de la non-création à l'action divine, par l'intermédiaire de laquelle le divin peut se communiquer à l'homme, et qui était ainsi en quelque sorte un effluve de la divinité.

Ces arguments parurent concluants à la grande majorité du concile. Sur quoi Barlaam, se voyant sur le point d'être condamné comme hérétique, prit le parti de se rétracter et de faire sa paix avec les moines qu'il avait accusés. Mais il ne leur pardonna point la mortification qu'il

venait de subir, et, de retour en Italie, non seulement il combattit de nouveau leur quiétisme, mais encore, enveloppant l'Église grecque dans sa réprobation, il passa ouvertement à l'Église romaine. Les adhérents qu'il avait laissés à Constantinople rouvrirent le débat ; mais l'apostasie de Barlaam avait fait tort à sa cause, et ils furent condamnés par trois conciles successifs, assemblés de 1345 à 1351 [1]. Ce dernier décida solennellement, grâce à l'intervention de l'empereur, qu'il y a une activité, une manifestation de Dieu incréée, distincte, mais inséparable de son essence, que telle était la lumière du Tabór, laquelle avait reçu des pères le titre de déité (θεότης), quoique subordonnée à l'essence divine. En sanctionnant ainsi l'opinion des hésychastes, il ne se doutait pas apparemment qu'il approuvait une sorte de panthéisme mystique, sujet à maintes aberrations.

Mais ces aberrations, renfermées dans la solitude des couvents, offraient moins de dangers pour l'esprit chrétien, que les vices que nous a révélés, dans l'Église elle-même, la controverse sur les images, je veux dire le despotisme impérial, la servilité du clergé, et enfin ce caractère de matérialité que revêtait de plus en plus le culte grec.

Ce fut le besoin de combattre ces différents abus, qui fit naître, en dehors de l'Église d'orient, de nouvelles sectes théosophico-idéalistes, celle des pauliciens et d'autres analogues, dont il nous reste à parler.

[1] Mansi, t. XXVI, 127 et suiv.

CHAPITRE III

SECTES THÉOSOPHIQUES

1. PAULICIENS

Les deux auteurs auxquels nous devons les documents originaux relatifs à l'histoire ancienne des pauliciens, sont Photius, dont l'ouvrage a été composé vers l'an 867, et Pierre de Sicile, réfugié à Constantinople depuis la prise de cette île par les musulmans, et dont l'ouvrage, écrit entre 869 et 871 sous le titre d'*Histoire des manichéens ou des pauliciens* [1], n'est guère qu'une copie du livre de Photius. Il ajoute cependant aux renseignements de ce dernier, ceux qu'il avait recueillis des pauliciens eux-mêmes, lorsqu'il fut député auprès d'eux à Tephrica par Basile le Macédonien.

Ces deux auteurs ne voient dans les pauliciens qu'une branche des manichéens [2], et en attribuent la première origine à une veuve manichéenne de Samosate, nommée Callinique, qui aurait vécu au IVme siècle [3], et à ses deux fils Jean et Paul, dont le dernier aurait donné son nom à la secte. Mais les historiens modernes, en étudiant cette secte de plus près, ont reconnu que sur les points les plus importants, les manichéens et les pauliciens étaient entre eux en complet désaccord. Tandis que Manès regardait le monde visible comme une œuvre du Dieu suprême, formée pour servir à la purification des âmes, les pauliciens y voyaient l'œuvre d'un génie inférieur, le démiurge, ennemi de ce Dieu. Tandis que les manichéens avaient deux sortes d'enseignement religieux, l'un pour les élus, l'autre pour la foule, les pauliciens attri-

[1] Gieseler a réimprimé et traduit cet ouvrage, Gœtting., 1846.
[2] Gieseler, *Append. ad Petri Siculi historiam manich. et paulician.*, Gœtt., 1859.
[3] Petr. S., 27.

buaient, sous ce rapport, à tous les membres de leur secte les mêmes droits, et la considéraient tout entière comme un seul et même corps sacerdotal. Leur ascétisme, moins rigide que celui des manichéens, ne les astreignait qu'à une partie de leurs abstinences. Enfin, les pauliciens rejetaient les œuvres de Manès; lorsqu'on leur parlait des fils de la manichéenne Callinique, ils prononçaient contre eux l'anathème et ne conservaient dans leurs traditions religieuses, rien qui leur fût relatif.

Ils avaient beaucoup plus de rapports avec l'ancienne secte gnostique des marcionites, et, en particulier, avec une branche de cette secte dont le chef était Marcus[1]. Marcus, en effet, avait transformé en principe du mal le démiurge ou créateur du monde, dont Marcion avait fait un être bon, quoique borné. On trouvait chez les pauliciens à peu près le même canon évangélique que chez les marcionites, la même prédilection pour l'apôtre Paul. Leur lieu de résidence trahit également leur origine marcionite. Constantin, l'un des principaux d'entre eux, celui qu'on s'accorde aujourd'hui à regarder comme le fondateur de la secte, était des environs de Samosate; or, on se rappelle qu'à Cyr, non loin de Samosate, Théodoret avait découvert, au Vme siècle, plus de dix mille marcionites appartenant, d'après son propre récit, à la branche des marcosiens[2], et que leur doctrine s'était toujours maintenue dans ces contrées. D'après de tels indices, on s'accorde généralement aujourd'hui à chercher l'origine de la secte des pauliciens, dans une tentative faite au VIIme siècle pour réformer celle des gnostiques qui, avec le temps, s'était apparemment fort dénaturée, et l'opposer, ainsi réformée, au matérialisme religieux dominant.

Vers l'an 660 (c'est ici que commence la partie vraiment historique des récits de Photius et de Pierre de Sicile[3]), sous le règne de Constant II, ce Constantin, dont nous venons de parler, reçut d'un diacre auquel il avait donné l'hospitalité dans un moment critique, le cadeau d'un exemplaire complet du Nouveau Testament, dont il n'avait lu jusque là que des fragments détachés. La lecture de ce livre, particulièrement celle des épîtres de saint Paul, fit sur lui une vive impression et donna à ses réflexions morales une direction toute nouvelle. Mais,

[1] *Theol. Stud. und Krit.*, an. 1829, p. 103.

[2] *Ibid.*, l. c., p. 104.

[3] Gieseler, *Append.*, p. 30. Hase, p. 184.

imbu, comme il l'était encore, des principes dualistes de Marcion, il crut les retrouver dans l'opposition que l'apôtre établit souvent entre la chair et l'esprit, Dieu et le monde, la lumière et les ténèbres, et fonda sur ce prétendu dualisme les bases d'une réforme religieuse qui devait s'étendre, non seulement à la secte dont il était membre, mais à l'Église tout entière. Il prit le nom de Sylvain, l'un des associés de Paul, et ce fut l'usage continuel qu'il fit de l'autorité de cet apôtre, dont il avait sans cesse le nom à la bouche, qui fit donner à son parti le nom de « pauliciens. » Quant à Constantin et à ses sectateurs, ils se donnaient à eux-mêmes le nom de chrétiens, et à leur secte celui d'Église catholique par excellence, désignant les catholiques eux-mêmes sous le nom de *romains*, qui était celui des sujets du Bas-Empire.

La secte paulicienne considérait comme la source de toutes les altérations introduites dans le christianisme dès les temps apostoliques, l'oubli du dualisme qu'elle venait proclamer, l'adoration du Dieu malfaisant de l'Ancien Testament à la place du Dieu bon annoncé par Jésus-Christ, en un mot, la substitution du point de vue charnel de la religion du démiurge au culte d'esprit et de vérité prescrit par Jésus. Elle distinguait donc nettement le Dieu bon, le père céleste, du Dieu méchant, prince de ce monde visible, et les faisait régner sur deux domaines entièrement séparés : l'un était le roi et le créateur du monde spirituel et invisible ; l'autre le créateur et le roi du monde matériel et visible ; l'un était le Dieu de l'Ancien Testament qui s'est souvent fait voir et entendre aux hommes, l'autre celui dont le Seigneur a dit que « nul ne peut entendre sa voix ni contempler sa face. » Moïse et les prophètes n'étaient, aux yeux des pauliciens, que les serviteurs du démiurge, des profanes qui avaient détourné sur cet être imparfait les honneurs dus au Dieu suprême. Ils rejetaient donc absolument l'autorité de l'Ancien Testament. Par la même raison, ils rejetaient aussi les épîtres de saint Pierre, dans lequel ils voyaient l'apôtre judaïsant qui avait soutenu les rites juifs et auquel son collègue avait dû résister. Au contraire, ils donnaient la suprême autorité aux quatorze épîtres de saint Paul, auxquelles ils ajoutaient une épître aux Laodicéens, différente de celle aux Éphésiens. Ils révéraient aussi beaucoup l'Évangile de saint Luc comme l'œuvre d'un des compagnons de Paul ; ils y joignaient volontiers, à cause de sa tendance spiritualiste et des discours de Jésus qu'il renferme, l'évangile de saint Jean, qu'au contraire avait rejeté

Marcion. Quant au reste du canon évangélique, à l'exception de l'Apocalypse, Pierre de Sicile ignore s'ils l'admettaient.

Loin de cacher aux fidèles les livres sacrés, comme le clergé du temps, ils leur en recommandaient très vivement la lecture. Ils les citaient fréquemment eux-mêmes; enfin, ils joignaient à l'Évangile les écrits des principaux docteurs de leur secte qu'ils considéraient probablement comme inspirés. Ils révéraient surtout les épîtres de Sergius qui lui-même, dit-on, s'était vanté d'être le paraclet.

Quant à leur doctrine, les pauliciens enseignaient que l'homme, composé d'un corps et d'une âme, appartenait par l'un au monde matériel créé par le démiurge, par l'autre, au monde spirituel créé par le Dieu suprême; mais le rayon divin que renfermait son âme et par lequel elle se trouvait en parenté avec Dieu n'étant pas suffisant pour la tenir étroitement unie avec lui, l'âme s'était livrée à ce que les pauliciens appelaient la fornication spirituelle (πορνεία); elle avait abandonné son Dieu et était tombée dans l'esclavage de la matière. Pour la ramener à Dieu, Jésus était venu sur la terre avec un corps d'une nature supérieure et incorruptible qu'il avait apporté du ciel et qui n'avait fait que traverser le sein de Marie. Ses souffrances et sa mort n'avaient été non plus qu'apparentes; l'envoyé du ciel était invulnérable au supplice par lequel le démiurge avait essayé de triompher de lui, et après avoir accompli son œuvre de rédemption, qui n'était au fond que régénératrice, ou plutôt illuminatrice, ayant pour but de rappeler aux hommes leur haute destination, il était allé occuper la première place dans le monde des esprits.

Par une conséquence naturelle de leurs principes, les pauliciens refusaient tout culte à la vierge Marie, à la croix, aux images, à l'hostie. Ils poussaient encore plus loin leur éloignement pour toute manière charnelle de concevoir le christianisme. Non seulement ils n'accordaient aux sacrements aucune efficace surnaturelle, mais encore ils en interdisaient tout à fait l'usage dans leur secte, ou du moins en supprimaient les éléments sensibles, et n'en retenaient que les paroles consacrées [1]. Selon eux, Christ n'avait eu nullement l'intention d'instituer pour la suite des siècles un baptême d'eau, mais seulement un baptême d'esprit dont le premier n'était que le symbole, et qui consistait essentiellement

[1] Petr. sic., 12.

dans l'illumination de la nature humaine par la doctrine de Christ. De même, selon eux, la chair et le sang de Christ n'étaient que le symbole de l'efficace de sa parole pour nourrir les âmes, et nullement un sacrement auquel il fût nécessaire de participer; ils y substituaient donc ce qu'ils appelaient le *consolamentum*, c'est-à-dire l'imposition des mains. En général, ils s'élevaient contre tout ce qui leur paraissait offrir quelque reste de judaïsme, particulièrement contre toute alliance de l'ordre religieux avec l'ordre politique, principale cause, selon eux, de la corruption de l'Église dominante. Pour eux, déterminés à rétablir l'Église dans sa simplicité apostolique, ils prenaient le nom de Χριστοπολῖται par opposition aux catholiques. Ils ne voulaient point de temples, mais seulement des maisons de prières, la prière étant à leurs yeux le principal élément du culte, point de sacerdoce proprement dit, point de pontifes, mais seulement des anciens. Le christianisme, esprit de vie répandu sur l'humanité entière, abolissait toute distinction de prêtres et de laïques; ils n'admettaient qu'un ministère d'instruction, à la tête duquel étaient d'abord les chefs de la secte, puis après la mort de Sergius (lorsque la secte ne voulut plus reconnaître de chef unique), les *synecdèmes* ou docteurs ambulants chargés de propager leur doctrine, et qui eurent probablement pour les progrès de la secte la même influence que les prédicateurs itinérants pour la secte méthodiste; et les *notarii*, dont la fonction consistait à répandre les Livres Sacrés, à les lire dans les assemblées et à les multiplier par des copies, ainsi que les autres ouvrages religieux qui servaient à l'usage de la secte. Les synecdèmes, comme organes de l'Esprit saint, étaient supérieurs aux *notarii*, gardiens de la lettre écrite; les premiers ne tenaient leur mission que d'eux-mêmes, les seconds, auxquels il fallait une certaine instruction, étaient choisis et formés pour leurs fonctions didactiques. Dans la suite cependant, lorsqu'il y eut surabondance d'aspirants aux faciles fonctions de synecdèmes, il fallut aussi faire entre eux un choix, et ce choix appartint aux lettrés de la secte; dès lors les *notarii* en formèrent le grade supérieur.

Les pauliciens comme les euchites, les priscillianistes et les manichéens, se croyaient permis, non seulement de dissimuler, mais encore de déguiser et de contrefaire par de fausses déclarations ou par des formules à double sens leurs sentiments en matière de foi, de prendre part aux cérémonies de l'Église établie et de faire baptiser leurs enfants

par des prêtres catholiques, afin d'échapper aux persécutions [1]. Ils croyaient pouvoir justifier cette conduite par l'exemple de Jésus, qui n'étant, ne pouvant être, selon eux, le messie des juifs, n'avait pas laissé, par accommodation à leurs préjugés, d'accepter ce titre. On voit un exemple curieux de ce déguisement des pauliciens dans l'interrogatoire de Gegnesius, un de leurs chefs, raconté par Pierre de Sicile [2].

Les pauliciens, comme toutes les sectes secrètes, ont été accusés de mœurs, de principes et de pratiques infâmes. En ce qui les concerne, cette accusation paraît n'avoir eu d'autre fondement que les mœurs dépravées d'un de leurs chefs, dont nous parlerons tout à l'heure, et dont le mauvais renom ne tarda pas à être effacé par les vertus de ses successeurs. En réalité le dualisme des pauliciens tendait plutôt à les pousser, ainsi que les disciples de Marcion et ceux de Manès dans les excès de l'ascétisme, qui, du reste, fut tempéré chez eux par l'influence de l'Évangile dont ils faisaient leur lecture habituelle. Ils repoussaient tous les jeûnes ecclésiastiques, surtout les jeûnes obligatoires, et admettaient si peu le vœu de célibat, que la plupart de leurs chefs eurent pour successeurs leurs propres fils.

En somme, il faut voir dans l'apparition de cette secte une tentative de réaction spiritualiste contre la tendance formaliste qui tous les jours faisait plus de progrès dans l'Église établie, et dans laquelle elle se prétendait justifiée par l'autorité de l'Ancien Testament. Ce n'était pas la première fois que les principes de la théosophie orientale, les systèmes dualistes, en particulier, avaient servi d'auxiliaires à de semblables réactions et que, pour combattre plus énergiquement le matérialisme, on avait invoqué l'idée d'une opposition radicale entre la création spirituelle et la création matérielle, l'une provenant du bon, l'autre du mauvais principe. Les Cathares nous offriront un exemple tout pareil.

D'après le récit de Pierre de Sicile, Constantin ou Sylvain, premier propagateur du paulicianisme [3], parti de Mananalis, d'où il était originaire, se rendit à Cibossa, bourg de la première Arménie, et, présentant aux habitants les épîtres de saint Paul, leur dit : « Vous êtes mes Macédoniens, je suis Sylvain envoyé auprès de vous par l'apôtre

[1] *Theol. Stud. und Krit.*, p. 121.
[2] Petr. sic., 36-37.
[3] Ibid., p. 32 et suiv.

Paul. » — Durant les vingt-sept ans qu'il passa dans ce lieu, il fit un grand nombre de prosélytes; mais l'empereur Constantin Pogonat, instruit de ses succès, envoya l'un de ses officiers nommé Siméon, avec l'ordre de le faire mourir. Siméon fit en effet arrêter Constantin avec tous ses disciples, et commanda à ceux-ci de lapider leur maître. Au lieu d'obéir ils jetèrent les pierres derrière eux, sauf un jeune homme nommé Juste, que Constantin avait élevé comme son fils et qui exécuta lâchement l'ordre de Siméon. Le corps fut enseveli sous un amas de pierres qui donna son nom au lieu du supplice (*σωρός*). Ses disciples confiés aux soins du clergé pour être ramenés aux principes orthodoxes, demeurèrent inflexibles, et Siméon lui-même, témoin de leur constance, embrassa leur doctrine, vint lui-même à Cibossa et se fit reconnaître comme successeur de Sylvain, sous le nom de Tite. Pendant un certain temps la secte fut encore en butte à des persécutions, et troublée par des divisions intérieures; mais dans le dernier quart du VIIIme siècle (775-801) elle courut un danger plus grave encore par les dérèglements de son nouveau chef, Baanès, connu dans l'histoire sous l'épithète de *ῥυπαρός* (*sordidus*).

La réputation du parti tout entier en était déjà compromise, lorsque, dès l'an 801, Baanès trouva un adversaire énergique et dévoué dans un galate nommé Sergius, nouvellement converti au paulicianisme. Pendant les trente-quatre ans que Sergius fut à sa tête (de 801 à 835), il entreprit de lointains voyages pour le répandre. En même temps il protesta vivement contre les pernicieuses maximes et l'exemple odieux de Baanès, auquel il réussit à soustraire le plus grand nombre de ses adeptes. Pendant quelque temps la secte fut divisée en sergistes et baanites; mais ces derniers ne tardèrent pas à reconnaître aussi l'autorité de Sergius, qui trouva d'ailleurs, jusque dans l'Église établie, de nombreux prosélytes [1]. Son zèle, la pureté de ses mœurs, la réputation de sainteté qu'il rendit à la secte, furent peut-être ce qui valut à celle-ci les bonnes grâces de l'empereur Nicéphore, à moins que ce souverain n'eût été influencé par une secrète hostilité contre le culte grec ou par quelque autre motif inconnu [2]. En tout cas Nicéphore fut le premier et même le seul empereur qui toléra les pauliciens; il

[1] Petr. sic., p. 46.
[2] Neander, *Kirchengesch.*, III, 515.

accorda à ceux de Phrygie et de Lycaonie, la liberté de conscience et de culte. Mais cette faveur ne dura pas longtemps; dès l'an 811, Michel Curopalate renouvela contre eux les précédentes persécutions.

Léon l'Arménien, comme pour se faire pardonner son hérésie iconoclaste, sévit aussi avec violence contre l'hérésie nouvelle (813-820). Quelques années après, Théodora en entreprit l'extirpation par les mesures les plus sanguinaires. Les commissaires qu'elle envoya pour informer contre les pauliciens leur firent subir des tourments de toute espèce, et l'on évalue à des chiffres prodigieux le nombre de ceux qui périrent victimes de cette persécution. Le but qu'on s'y proposait ne fut néanmoins atteint qu'en partie. Beaucoup d'entre eux, en déguisant leurs croyances, réussirent à tromper la vigilance des inquisiteurs; d'autres bravèrent courageusement la mort. D'autres enfin, exaspérés par ces cruautés, quittèrent leur pays natal et allèrent se joindre aux ennemis de l'empire. Sous Léon l'Arménien, ceux d'entre eux qui habitaient la ville de Kynoschora en Arménie, se liguèrent pour résister à leurs bourreaux, les mirent à mort, puis se réfugièrent dans une province du pays, soumise alors aux Sarrasins[1]. Accueillis favorablement parmi eux, ils s'établirent avec leur permission dans la ville d'Argaum, y appelèrent leurs coreligionnaires, et quand ils furent parvenus ainsi à réunir des forces imposantes, ils firent de là des incursions dans l'empire et en ramenèrent une foule de prisonniers qu'ils s'efforcèrent de convertir à leurs croyances. Sergius, leur chef, pour avoir osé désapprouver ces représailles, fut lui-même (831) assassiné par un zélateur.

Le renouvellement des persécutions sous Théodora détermina une nouvelle émigration de pauliciens. Cinq mille d'entre eux, sous la conduite de Carbéas, allèrent se réfugier dans le même district où les premiers s'étaient retirés; ils fondèrent deux autres villes, dont l'une, fortifiée, sous le nom de Téphrica, sur la frontière orientale de l'empire. De là, réunis aux baanites convertis par Sergius, ils firent, non plus par petites bandes, mais par troupes nombreuses, des incursions sur le territoire grec, dans le voisinage du Pont et livrèrent aux armées impériales de redoutables assauts. Après la mort de Carbéas, et sous la conduite de son gendre, ils continuèrent leurs ravages dans l'empire,

[1] Petr. sic., p. 52.

surtout dans l'Asie Mineure, avec une violence et un succès toujours croissants, jusqu'en 871 où, au retour d'une de leurs expéditions, ils furent surpris et battus par les troupes de Basile le Macédonien, qui profitèrent de leur victoire pour démolir la ville et la forteresse de Téphrica. Enfin, l'an 970, Jean Tzimiscès voyant que, réfugiés dans leurs montagnes, ils ne pouvaient être réduits par la force, voulut du moins rompre leur union avec les Sarrasins. Dans ce but, il fit avec eux un traité par lequel il les transporta en Thrace, aux environs de Philippopolis, pour garder les frontières, et à cette condition, leur assura la liberté de conscience.

C'était ouvrir un nouveau champ à leur prosélytisme. Dès le temps de Pierre de Sicile[1], ils avaient formé le projet d'envoyer des missionnaires en Bulgarie. L'exécution de ce projet leur devint plus facile, et il est probable qu'ils l'effectuèrent dès lors. Puis, de la Bulgarie, leurs doctrines se répandirent, selon M. Schmidt[2], sous d'autres noms et d'autres formes, dans une partie de l'occident où nous les retrouverons plus tard.

Pendant leur séjour en Thrace, Alexis Comnène eut l'occasion de lever chez eux un corps de vingt-cinq mille hommes, qu'il voulait opposer aux Normands en Calabre (1089). Cette troupe ayant déserté ses drapeaux, Alexis s'en prit aux chefs, et leur donna à choisir entre le baptême et l'emprisonnement accompagné de confiscation. Plus tard (1115), pendant qu'il prenait ses quartiers d'hiver en Thrace, ce treizième apôtre, comme l'appelle pompeusement sa fille, Anne Comnène, entreprit leur conversion. Après bien des jours et des nuits consumés en vain dans des discussions théologiques, pour lesquelles Alexis avait un goût singulier, il s'avisa d'un moyen plus efficace. Il bâtit sous le nom « d'Alexiopolis » une nouvelle ville où il attira, en les comblant de privilèges, tous ceux des pauliciens qui consentirent à embrasser le christianisme orthodoxe ; il en convertit ainsi un nombre considérable. Quant à ceux qui persévéraient dans l'hérésie, il leur enleva le poste important de Philippopolis et emprisonna ou bannit tous les chefs réfractaires. Ils cessèrent donc de dominer dans ces contrées, où plusieurs néanmoins réussirent à se maintenir ; les croisés, lors de la prise de Constantinople, en trouvèrent dans les environs un certain nombre

[1] Petr. sic., p. 2, 3.
[2] *Histoire des Cathares.*

que Villehardouin désigne sous le nom de « poplicans. » De nos jours même, selon un historien grec moderne, on trouve encore non loin de cette ville, dans les vallées des monts Balkans, des restes, bien modifiés, il est vrai, de la secte des pauliciens. Le plus grand nombre d'entre eux s'unirent à une autre secte d'origine plus ancienne et qui nous est déjà connue, celle des euchites ou enthousiastes qui avait aussi des adhérents dans la Thrace [1], mais dont le dualisme était plus tempéré.

2. BOGOMILES

Ces deux partis, rapprochés sans doute par les persécutions qu'ils souffraient en commun, aussi bien que par leur éloignement pour le culte public grec, ne tardèrent pas à se réunir et à former une secte unique, celle qui reçut le nom de « Bogomiles » et qui, vers l'an 1118, commence à apparaître en orient. Selon Euthymius Zigabenus, qui nous en a fait connaître les doctrines et raconté les destinées, elle tirait son nom des deux mots bulgares *Bog Milui* (O Dieu, aie pitié), qui était la formule d'invocation favorite de ses membres. Les bogomiles, à ce que prétend Euthymius, n'admettaient de l'Ancien Testament que les seize Prophètes et les Psaumes; ils en repoussaient tous les autres livres, notamment ceux qui contenaient l'histoire et la législation judaïques qu'ils considéraient comme l'œuvre du malin esprit, se fondant sur cette maxime de saint Paul, que c'est la loi qui a donné vie au péché [2]. Ils admettaient tous les livres du Nouveau Testament, et en outre certains apocryphes, surtout la vision d'Ésaïe, mais lisaient avant tout l'Évangile de saint Jean.

Le dualisme des bogomiles était tempéré comme celui des euchites; selon eux, le Dieu suprême avait engendré, en même temps que Christ, le prince des anges, Satanaël, qui le précédait même en dignité et avait reçu du Père le gouvernement général du monde, jusqu'au moment où sa révolte orgueilleuse l'avait fait précipiter aux enfers. Mais là, revêtu encore de la figure divine et de la puissance créatrice, il avait fondé, à l'imitation de Dieu, de nouveaux cieux et une nouvelle terre qui est celle que nous habitons; puis de limon, délayé avec l'eau, il avait formé

[1] Mansi, XXI, 551 et suiv.: actes du concile de Constantinople en 1140 et de celui de 1143.

[2] Mansi, XXI, p. 555.

un homme auquel Dieu, à sa prière, avait donné une âme, lui-même se trouvant incapable de l'animer. Satanaël, prenant la forme du serpent, avait séduit Ève, et d'elle avait eu Caïn, le premier des impies; depuis ce moment, l'impiété s'était répandue dans le monde; pour racheter celui-ci, Dieu avait envoyé la Parole qui, sous les noms de Jésus et de Christ, avait passé par le sein de la vierge Marie, laquelle n'était autre qu'un ange. Satanaël se servit des juifs pour faire mettre à mort cet ennemi; mais Jésus le trompa par une fausse mort dont il se releva au bout de trois jours plein de vie, et laissant dans la confusion Satanaël, qui, depuis ce moment, perdit la dernière syllabe de son nom et une partie de son pouvoir. Christ alla s'asseoir à la droite de Dieu, et de son essence émana le St-Esprit, nouvelle puissance qui agit à sa place dans les âmes, jusqu'au jour où il rentrera avec Christ dans le sein de la divinité. La rédemption effectuée par Christ n'était pas cependant si complète que Satan et ses anges ne continuassent à tyranniser l'humanité. Un esprit malin résidait dans le corps de chaque homme. L'Église établie était sous l'empire de ces esprits. Leur chef, qui avait résidé autrefois à Jérusalem, avait choisi maintenant pour son séjour Ste-Sophie de Constantinople. L'organisation ecclésiastique était son ouvrage. Aussi les bogomiles, comme toutes les sectes dualistes, repoussaient-ils le culte de la croix, des images, les sacrements, en général le culte extérieur; ils avaient d'autant plus de vénération pour le livre des Évangiles qu'ils considéraient comme le produit et l'emblême de l'esprit illuminateur. Sur le baptême, l'eucharistie, ils pensaient comme les pauliciens et les remplaçaient de la même manière. Ils ne croyaient point non plus à la résurrection des corps, mais seulement à la survivance des croyants; ils abhorraient le mariage, encourageaient l'abstinence, observaient trois fois par semaine un jeûne sévère, ce qui n'a pas empêché qu'on ne leur attribuât aussi des dérèglements de mœurs.

On regarde comme le fondateur de la secte des bogomiles un médecin nommé Basile, qui, après avoir médité pendant seize ans sa doctrine, l'enseigna ensuite pendant cinquante-deux ans. Il se choisit douze disciples sous le nom d'apôtres, y joignit un grand nombre d'adhérents de l'autre sexe et, par leur moyen, propagea au loin ses opinions. Alexis Comnène ayant ouï parler de l'influence qu'il exerçait dans son empire, le fit venir, l'accueillit, feignit de vouloir embrasser ses doctrines, et, par

des paroles flatteuses, tira de lui la confession de ses erreurs, pendant qu'un secrétaire, caché dans le voisinage, prenait note de ses aveux. Basile avait cru gagner un auguste prosélyte, il n'avait fait que se livrer lui-même à son persécuteur. Tout à coup les portes du palais s'ouvrent, le clergé s'avance, ayant à sa tête le patriarche de Constantinople; Basile est condamné séance tenante; sommé de se rétracter, il refuse et préfère être jeté dans les flammes, dans l'espoir, dit-on, qu'un secours surnaturel viendrait l'en délivrer. Ses sectateurs furent enfermés dans des cachots et leurs chefs séparés d'eux. Mais comme il pouvait y avoir des innocents parmi ceux qu'on fit saisir, l'empereur usa d'une nouvelle ruse pour les distinguer des coupables; il fit dresser trois bûchers sur la place, et une croix au milieu de l'un d'eux, puis il ordonna à ceux qui voulaient mourir en fidèles de s'approcher de ce dernier et de se prosterner devant la croix. Il fit relâcher comme innocents tous ceux qui obéirent; quant aux autres, il les fit enfermer pour le reste de leurs jours[1].

Toutefois, après la mort de Basile, et grâce surtout aux écrits d'un nommé Chrysomalos, qui opposa au mécanisme ecclésiastique de son temps l'idée mystique d'une nouvelle vie dans l'humanité, il se maintint encore dans l'Église grecque, surtout aux environs de Philippopolis, assignée pour résidence aux pauliciens, quelques petites églises bogomiles, qui continuèrent à subsister en Bulgarie pendant le moyen âge. On en retrouve encore dans le cours du XIII[me] siècle.

Après les pauliciens et les bogomiles, qui jouent à cette époque un grand rôle dans l'histoire de l'Église d'orient, il est superflu de nous arrêter sur une autre secte également fondée sur le dualisme, mais beaucoup moins répandue, et dont les membres portaient le nom « d'Arevourdi, » (fils du Soleil) ou « Thondracéniens, » du bourg de Thondrace en Arménie où elle s'était développée, malgré les persécutions qu'elle avait subies de l'an 833 à 854.

La controverse sur les deux volontés en Jésus-Christ, celle sur les images, celle des hésychastes, celles avec les latins, dont nous aurons à parler ailleurs, enfin la lutte avec les pauliciens et les bogomiles,

[1] Voy. dans Mansi, XXI, 701 *et passim*, le récit de nombreuses poursuites à Constantinople contre les prêtres et les moines attachés à cette secte.

tels sont les seuls évènements remarquables dans l'histoire intérieure de l'Église d'orient pendant le moyen âge. Or, en définitive, ils la laissèrent tous à peu près dans le même état où ils l'avaient trouvée, et ne changèrent rien à ses institutions ni à ses caractères distinctifs. Le troisième concile de Constantinople, qui proscrivit le monothélisme, se conforma aux décrets de ceux qui avaient condamné les nestoriens et les monophysites, et ne fit qu'engendrer un schisme de plus. Le second concile de Nicée, les décrets d'Irène et de Théodora réinstallèrent les images que ceux de Léon III et de Léon V avaient un moment détrônées; le quiétisme monacal survécut à la controverse des hésychastes. Enfin les sectes dualistes des pauliciens et des bogomiles, tout en protestant avec courage et persévérance contre le formalisme de l'Église grecque, ne purent, à cause même de l'excès ou plutôt de la fausse direction de leur spiritualisme, opposer qu'un contrepoids peu efficace aux abus qu'elles combattaient.

Tout aussi infructueux, on l'a vu précédemment, furent pour la régénération de l'Église d'orient les trésors d'érudition sacrée et profane dès longtemps amassés dans ses écoles et ses bibliothèques. Mais, lorsque les désastres toujours croissants et finalement la ruine de l'empire grec eurent amené en occident ses savants fugitifs, tant de connaissances, tant de germes précieux qui, sur le sol épuisé de la Grèce, étaient demeurés stériles, transplantés tout à coup au milieu d'une civilisation jeune encore, mais en progrès, lui communiquèrent une fécondité dont nous verrons largement profiter l'Église latine.

ÉGLISE D'OCCIDENT

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE EXTÉRIEURE

(AN 622—1520)

CHAPITRE I

LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME

I. LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME DU NORD DE L'EUROPE [1].

Les nations barbares et encore païennes du nord de l'Europe sur lesquelles le prosélytisme de l'Église latine eut à s'exercer au moyen âge, appartenaient à quatre races principales : la race germanique, la race scandinave, la race slave, et la race finnoise.

1. POLYTHÉISME GERMANIQUE

On a vu que la plupart des nations tudesques qui, aux Vme et VIme siècles, avaient envahi et détruit l'empire d'occident, à peine établies sur son territoire, avaient embrassé le christianisme qui s'y trouvait établi. Cependant, le polythéisme avait encore des adhérents chez quelques-unes d'entre elles, chez les Anglo-saxons conquérants de l'Angleterre, chez les Lombards conquérants d'une partie de l'Italie, chez les Allemands répandus en deçà du Rhin, à l'est et au nord de la Gaule.

Le premier effort du christianisme contre le polythéisme germanique

[1] Voy. Blumhardt, *Hist. générale de l'établissement du christianisme,* trad., 1838.

dans cette période dut être d'achever de le supplanter dans ces divers pays.

Introduit à la fin du VI[me] siècle, sous les auspices du pape Grégoire le Grand, dans les royaumes de l'Eptarchie anglo-saxonne de la Grande-Bretagne, il s'était établi d'abord dans celui de Kent, et de là, soit par le zèle des missionnaires envoyés de Rome, soit par des mariages et des alliances entre les divers princes anglo-saxons, il s'était répandu de proche en proche dans les autres royaumes, Estanglie, Wessex, Essex, etc.

L'idolâtrie anglo-saxonne, néanmoins, ne se laissait pas vaincre sans résistance; étroitement liée aux vieilles mœurs de la nation, elle repoussait encore, autant qu'elle le pouvait, le joug de la discipline chrétienne. Eadbald, fils d'Ethelbert, de ce roi de Kent que nous avons vu précédemment [1] si favorable aux chrétiens, outré de ce que le missionnaire Laurent voulait l'empêcher d'épouser sa belle-mère, renvoya les ecclésiastiques de sa cour, retourna au paganisme et y ramena plusieurs des Angles baptisés en même temps que lui. De même, après la mort de Sabaret, roi d'Estanglie, ses fils expulsèrent le missionnaire Mellitus qui les avait empêchés de profaner la sainte Cène. Souvent aussi, pendant les guerres fréquentes que se livraient les différents états, maints princes qui se disputaient la prééminence, ou qui voulaient s'agrandir aux dépens de leurs voisins, s'armaient du fanatisme païen encore vivace chez les tribus les plus barbares, et il en résultait des réactions violentes qui paralysaient, parfois même détruisaient l'œuvre des missionnaires.

Mais, à mesure que la population saxonne prenait racine dans le pays et en fermait l'accès à de nouveaux envahisseurs, ses mœurs s'adoucissaient par degrés, le besoin de la paix commençait à se faire mieux sentir: les âmes moins rudes, moins grossières devenaient plus accessibles à la prédication évangélique. On en eut la preuve dans l'assemblée tenue par le roi Edwin, où l'un des grands de sa nation démontra, d'une manière expressive, l'impuissance de leur ancienne religion pour résoudre l'énigme de la vie, et la nécessité de s'en instruire dans la religion du Christ. L'avis d'un prêtre païen dans le conseil du roi fut encore plus décisif. Après avoir entendu le missionnaire Paulin expliquer la nature et le culte du vrai Dieu : « Jusqu'à ce jour, » dit-il, « je ne savais ce que

[1] Voy. t. II, p. 72.

j'adorais, plus j'examinais nos croyances idolâtres, plus j'en reconnaissais l'erreur. Maintenant, j'adopte sans hésitation celles qu'on nous expose, dont la vérité et les bienfaits resplendissent à mes yeux. O roi ! hâte-toi de faire brûler ces temples que nous avons si follement vénérés. » — « Qui l'oserait ? » demanda un des assistants. — « Moi, » répliqua-t-il, et s'élançant sur le cheval du roi, il courut au temple des idoles, en fit le tour en brandissant sa lance, et ordonna à ses collègues d'y mettre le feu. Ce coup hardi trancha la question ; le peuple, tout à l'heure effrayé, applaudit, et le roi, sa noblesse et deux mille de ses sujets reçurent en même temps le baptême. Le farouche Penda lui-même, roi de Mercie, surmontant la haine qu'il avait d'abord vouée au christianisme et qui l'avait rendu meurtrier de cinq rois, permit dans ses États la profession et la prédication de l'Évangile. A sa mort, la Mercie se trouva presque entièrement convertie. Les mêmes causes aidèrent le christianisme à s'affermir dans les autres royaumes, en sorte que cent cinquante ans après l'établissement des Anglo-saxons en Bretagne, et soixante-cinq ans après l'arrivée des premiers missionnaires romains, le christianisme s'y trouvait rétabli, et l'Église anglaise réorganisée, en même temps que rattachée étroitement au siège de Rome. L'autorité des papes ne cessa, dès lors, de s'accroître dans toute l'Angleterre ; le pèlerinage de Rome devint de mode chez les princes anglo-saxons, dont plusieurs même s'y retirèrent pour passer dans ses couvents le reste de leurs jours. L'unité romaine acheva de se fortifier sous l'influence de Théodore, que le pape Vitalien éleva en 667 à l'archevêché de Cantorbéry et qu'il chargea d'organiser définitivement l'Église anglo-saxonne. Natif de Tarse en Cilicie, et longtemps moine à Rome, versé par là également dans les lettres grecques et latines, Théodore contribua beaucoup au développement de la science dans les monastères bénédictins qu'il fonda. C'est de là que sortirent en foule des missionnaires que nous verrons tout à l'heure répandre le christianisme dans les contrées encore païennes du nord de l'Europe, d'où leurs ancêtres étaient issus.

En Gaule, il s'en fallait encore de beaucoup que tous les Francs eussent accompagné Clovis au baptême. Les tribus austrasiennes étaient demeurées entre la Somme et le Rhin, dans le voisinage de la Germanie, où elles se recrutaient sans cesse, et au lieu d'entrer en Neustrie, elles restaient sur les bords de la Meuse et de l'Escaut, toujours fidèles

à leurs divinités. Dans plusieurs de ces contrées, on ne voyait que des populations idolâtres, des églises en ruines, et les évêques voisins faisaient peu d'efforts pour les rétablir. C'est ce qui, dès la fin de la période précédente (v. 590), avait amené dans la Gaule orientale le moine irlandais Colomban. Il y reprit l'œuvre d'évangélisation avec tant de succès, que Gontran, roi de Bourgogne, voulut le retenir à sa cour; sur son refus, il lui permit de fonder des couvents à Annegray et à Luxeuil (Haute-Saône). Forcé, comme on l'a vu, de quitter la France, il laissa dans ces monastères des disciples qui poursuivirent et achevèrent son œuvre. Quant à lui, il s'embarqua sur le Rhin, d'où, remontant la Limmat, il se rendit aux environs de Tuggen (*Tugium*) près du lac de Zurich, pour travailler à la conversion des Allemands et des Suèves, de là à Arbon sur les bords du lac de Constance, où il rebâtit une vieille église en ruine. Chassé de ce nouveau poste par Thierry II, il passa en Italie où il fut accueilli avec faveur par Agilulf, roi des Lombards. Agilulf lui fit don d'une basilique ancienne sur les bords de la Trébie; il y fonda le monastère de Bobbio qui hâta la conversion des Lombards comme celui de Luxeuil avait hâté la conversion des Francs. C'est là que mourut Colomban en 615. — Cinquante ans après, par le ministère de Barbatus, évêque de Bénévent, le christianisme était entièrement rétabli en Italie (665).

Au moment où Colomban se disposait à quitter l'Helvétie, un de ses disciples, nommé Gall, irlandais comme lui, tomba gravement malade et fut obligé d'y demeurer. A peine rétabli il se mit, avec deux de ses compagnons, Magnoald et Sigebert, à répandre l'Évangile dans ces contrées qui, depuis la mort de Fridolin[1] en 540, étaient retombées dans l'idolâtrie la plus grossière. Outre Odin, on y adorait la divinité du Rhin, à laquelle on sacrifiait des chevaux en les jettant dans le gouffre de Schaffhouse. Sigebert, qui avait choisi pour retraite une des cavernes du St-Gothard, fonda près de là, en 614, sur le terrain dont lui fit présent saint Placide, homme considéré du pays, le monastère de Dissentis[2]. Gall, de son côté, cherchait aussi un lieu propice pour la

[1] *Encyc. des sc. rel.*, V, 338.

[2] Mullinen, *Helvetia sacra*, Berne, 1858, I, p. 75. Le *Monasterium desertinense* était un couvent de bénédictins dans la ligue grise. Sigebert fut, dit-on, tué à Coire par le comte Victor Ier; mais le fils de ce comte expia le crime de son père par de nombreuses donations faites au couvent.

fondation d'un monastère. Comme il marchait sans guide au milieu des forêts de la Suisse orientale, son pied, dit-on, vint à heurter contre un buisson. Son compagnon accourant pour le relever : « Laisse-moi, » lui dit-il, « c'est ici le lieu de mon repos ; » puis, ayant planté sur la place une petite croix, à laquelle il suspendit ses reliques, il y jeta (en 614) les fondements du célèbre monastère bénédictin qui, en souvenir de lui, reçut plus tard le nom de Saint-Gall, et autour duquel s'est formée la ville du même nom[1]. Gall, pendant son séjour dans le royaume des Francs, avait appris la langue tudesque ; il en profita pour annoncer l'Évangile aux populations helvétiques, au milieu desquelles il passa plus de vingt-cinq ans (614-640). Il mourut presque centenaire, laissant pour tout héritage, dans son porte-manteau, un cilice et une chaîne de fer qu'on trouva teinte de son sang.

Ses disciples, après lui, fondèrent, à son exemple, plusieurs couvents, entre autres celui de Füssen, sur la Lech, dans le Haut-Danube, celui de Reichenau, près de Constance. D'autres religieux, partis également d'Irlande, peu après la mort de saint Gall, évangélisèrent les pays voisins. Tels furent, dans la Forêt-Noire, Rudpert, et en Franconie, Kylian, qui périrent tous deux victimes de la férocité des habitants de ces contrées.

Pendant que ces missionnaires s'efforçaient de ramener au christianisme les provinces situées à l'est de la Gaule, des missionnaires gaulois ou gallo-francs travaillaient plus au nord, puis dans la Flandre et le Brabant[2]. Amandus, évêque gaulois, ayant encouru la disgrâce de Dagobert, se rendit à Gand, puis dans les environs de l'Escaut, où il trouva les habitants replongés dans l'idolâtrie. Il fut mal secondé dans cette mission par Dagobert, qui se contenta de leur enjoindre durement de recevoir le baptême. Amandus, mieux avisé, eut recours à des moyens plus doux et plus persuasifs ; il racheta des prisonniers et les instruisit avant de les baptiser. Un malfaiteur, qu'il avait inutilement exhorté, ayant été condamné à mort, il le détacha du gibet et passa

[1] Mullinen, *Helv. sacr.*, I, p. 92. L'abbaye de Saint-Gall, longtemps la plus illustre de toute la Suisse, fut fondée près du torrent de Heinach, au milieu d'un désert. Othmar en fut le premier abbé. Du VIIIme au Xme siècle, elle passa pour une des plus savantes écoles de l'Europe ; c'est de là que la connaissance du grec et du latin se répandit en Allemagne ; en 840 fut fondée sa célèbre bibliothèque et, parmi ses abbés, elle compta de savants écrivains.

[2] Ozanam, *Civilisation chrétienne des Francs*. Paris, 1849, p. 75.



pour l'avoir ressuscité; ce prétendu miracle lui attira beaucoup de prosélytes qui, à sa voix, s'empressèrent de détruire leurs idoles; il fut enfin nommé évêque de Maëstricht, et dans ce diocèse de nouvelle fondation il déploya le plus grand zèle jusqu'à sa mort (an 679).

Éloi (*Eligius*), issu comme Amandus d'une ancienne famille gauloise, s'était acquis un très grand crédit à la cour de Clotaire II (613-628) par son talent dans l'orfèvrerie; mais tout l'argent qu'il gagnait à la cour, il le consacrait à des œuvres de piété et de bienfaisance; il donna le choix aux nombreux captifs qu'il rachetait, ou de retourner dans leur pays, ou de se vouer avec lui à l'avancement du christianisme, et en fit instruire plusieurs. Nommé en 641 évêque de Tournay et de Noyon, il travailla pendant les douze dernières années de sa vie avec un zèle infatigable à la conversion des païens qui avoisinaient son diocèse, les Frisons, les Suèves de Courtray et les habitants d'Anvers, et surmonta, à force de charité et de douceur, les nombreuses persécutions qu'il eut à essuyer.

Grâce à ces travaux apostoliques accomplis dans le VIIme siècle, le christianisme avait achevé de supplanter le polythéisme germanique dans toutes les anciennes provinces de l'empire d'occident. La Gaule, l'Italie, l'Helvétie, la Rhétie, la Norique, la Grande Bretagne lui étaient rendues; la ligne du Rhin et du Haut-Danube, en un mot les limites de la puissance romaine et celles des précédentes conquêtes du christianisme, lui étaient de nouveau acquises. Il s'agissait maintenant de le porter plus loin, de le faire pénétrer dans des lieux où il n'avait jamais encore été prêché, de dompter le polythéisme germanique dans ses propres foyers, dans ces contrées au delà du Rhin, qui étaient de temps immémorial le siège de la barbarie et de l'idolâtrie tudesques, chez ces païens farouches, dévoués aveuglément à leurs dieux et à leurs prêtres, et en même temps toujours prêts à franchir leurs frontières, à envahir, à dévaster les pays civilisés de leur voisinage. Quand la puissance expansive du christianisme ne se fût pas déployée à cette occasion, quand le zèle de la charité évangélique n'aurait point enflammé de dévoués missionnaires, on aurait compris néanmoins qu'il était d'un intérêt pressant pour les États aussi bien que pour les Églises de l'Europe, de travailler à convertir et à civiliser, à apprivoiser, à fixer par le culte chrétien ces populations envahissantes et dévastatrices, dont le voisinage leur était si dangereux. C'est à ce but que, dès le VIIIme siè-

cle, nous allons voir l'autorité civile et l'autorité religieuse tendre de concert, chacune par les ressources dont elles disposaient et les moyens qu'elles avaient en leur pouvoir. Nous allons voir, par leur concours, le christianisme pénétrer peu à peu dans les diverses couches des populations germaniques.

Les missionnaires francs et irlandais avaient travaillé à la conversion des nations tudesques en deçà du Rhin. Ce furent principalement des missionnaires anglo-saxons qui, grâce aux affinités de langage et de race, et stimulés par la communauté d'origine, allèrent porter l'Évangile au delà de ce fleuve[1]. Déjà Wilfrid l'avait prêché avec succès aux Frisons. En 690 ou 692, Willibrod et d'autres religieux anglais, Egbert, Lambert, etc., profitant des victoires de Pépin d'Héristal sur les Frisons, au nord de la Gaule, et sans s'effrayer du sort de Lebwin, leur compatriote, mort en 656 dans ce pays, martyr de son zèle évangélique, se rendirent chez ce peuple à l'instigation de Pépin lui-même, qui fonda pour Willibrod l'évêché d'Utrecht, le fit sacrer métropolitain à Rome, et promit des récompenses à tous ceux des habitants de cette contrée qui se feraient baptiser. Pendant qu'il déployait son activité dans la Frise inférieure, jusqu'en 739, époque de sa mort, Suidbert, un de ses associés, prêchait dans la Frise supérieure, Marcelin dans l'île Batave, Adelbert dans les contrées de l'Ems, Willibald plus au sud dans l'intérieur de l'Allemagne, Emmeran, Corbinien, Marinus en Bavière.

Mais, quel que fût le dévouement de ces missionnaires, tous ces travaux entrepris isolément, manquant par cela même de plan, de suite et de régularité, ne pouvaient produire des effets bien durables et n'eussent laissé peut-être que de faibles traces, s'il ne se fût élevé un homme capable de présider à l'exploitation de ce vaste champ, et d'y apporter un esprit prévoyant et des vues étendues. Cet homme fut l'illustre Boniface, qui mérita le glorieux surnom « d'apôtre de la Germanie. » Winfried (c'était son vrai nom) était né en 623 dans le comté de Devonshire. Destiné par son père aux fonctions civiles, il leur préféra le ministère sacré, et, pour s'y préparer, étudia successivement dans divers monastères. Doué d'un esprit vif et éminemment propre aux affai-

[1] Blumhardt, II, 443.

res, il y fut employé dans des missions difficiles et allait en être nommé abbé, lorsqu'il annonça son projet bien arrêté d'aller, à l'exemple de Willibrod, travailler chez les peuples de sa race, à la propagation de l'Évangile. En suivant les travaux de ses devanciers, il y avait reconnu vraisemblablement ce défaut d'unité qui nuisait à leurs succès. Il lui parut aussi que, pour donner plus de consistance aux églises nouvelles qu'il se proposait de fonder dans ces contrées, il fallait, d'une part, leur assurer la protection efficace de quelque prince puissant, particulièrement celle des chefs austrasiens qui, avoisinant de tous côtés les peuples d'outre-Rhin, étaient intéressés à favoriser parmi eux les progrès du christianisme[1], et, d'autre part, rattacher solidement ces mêmes églises au corps de la chrétienté, en les plaçant sous le patronage de l'Église de Rome. Dans l'ordre civil, l'autorité des maires du palais, dans l'ordre spirituel celle des évêques de Rome, étaient, comme l'observe Guizot, les seuls principes puissants d'organisation, les seuls foyers actifs de civilisation qu'il y eût alors en Europe; Boniface chercha donc à s'assurer l'appui de l'un et de l'autre. C'est dans cette pensée qu'en 718, à l'exemple de quelques-uns des missionnaires, successeurs de Colomban, il se rendit auprès du pape Grégoire II, qui lui donna le titre d'évêque sans diocèse déterminé, avec une lettre de recommandation auprès de Charles Martel, alors maire du palais, ainsi que pour le clergé des pays limitrophes.

Malgré quelques persécutions et beaucoup d'obstacles, il parvint au bout de quelque temps à baptiser deux chefs hessois et à fonder un monastère. Sur le rapport de ces premiers succès, Grégoire II, voyant tout ce qu'il pouvait espérer des travaux d'un tel homme, voulut, avant de le nommer évêque de ce nouveau diocèse, l'attacher par un lien indissoluble à la métropole de la chrétienté. L'an 723 il le manda à Rome, reçut sa profession de foi, et lui fit signer sur le tombeau de Saint-Pierre, pour lui et pour ses successeurs, un serment d'obéissance absolue, tel que celui qu'il recevait des évêques des provinces suburbicaires, immédiatement dépendantes de Rome. Après cet acte de soumission, il lui conféra l'ordination épiscopale.

Boniface poursuivit d'abord et consolida l'œuvre de ses prédécesseurs; il aida Willibrod dans la Frise et se rendit ensuite en Bavière

[1] Guizot, *Cours d'hist. mod.*, Bruxelles, 1835, II, 198, 207.

pour y affermir les églises qui y avaient été fondées. « Il y trouva peu de chrétiens réels, beaucoup de chrétiens de nom, demeurés idolâtres, et des manichéens venus d'Afrique. Il expulsa ceux-ci, convertit les populations païennes et divisa le pays en quatre diocèses. Ainsi l'ancienne ligne de la civilisation fut recouvrée du côté du Danube comme elle l'avait été sur le Rhin [1]. » Mais non content de continuer des travaux déjà avancés, il entra dans un champ presque entièrement négligé avant lui, et, pénétrant plus au cœur de l'Allemagne, il entreprit la conversion de la Hesse et de la Thuringe. Déjà l'an 739, plus de cent mille païens d'Allemagne avaient reçu le baptême. Il témoigne lui-même combien l'appui de Charles Martel lui avait été utile [2], moins pour forcer la conversion de ces peuplades que pour protéger contre leurs violences les ecclésiastiques et les religieux, lui permettre de détruire les sanctuaires et de supprimer tous les objets de culte dont la présence servait à maintenir la superstition des habitants. C'est ainsi qu'il put, à Geismar, abattre un chêne antique extrêmement vénéré des Germains et leur prouver par cette destruction, qu'ils croyaient impossible, l'impuissance et la vanité de leurs idoles. Du bois de ce chêne, il construisit une église en l'honneur de saint Pierre.

Le moyen sur lequel Boniface comptait le plus pour la conversion des idolâtres c'était l'instruction [3] : aussi fondait-il en tous lieux des couvents pour servir d'écoles et de séminaires; puis, quand il voyait l'œuvre d'évangélisation assez avancée, il la consolidait par l'érection d'évêchés. Si les moines étaient les pionniers de la civilisation religieuse, les évêques en étaient les gardiens. C'est ainsi, qu'au retour de son troisième voyage à Rome, en 739, il fonda en Bavière les quatre évêchés de Salzbourg, Ratisbonne, Freysingen et Passau, en Thuringe ceux de Wurzbourg et d'Erfurt. Il s'efforça d'unir entre eux ces différents évêchés par l'établissement d'assemblées synodales qui avaient pour but de maintenir entre eux une entière uniformité religieuse. Placé lui-même à la tête de toute l'Église d'Allemagne, revêtu par le pape du pallium archiépiscopal, il choisit pour métropole la ville de Mayence. Mais, accoutumé à toute l'activité que réclamaient les travaux des missions, il ne put consentir à se transformer en évêque

[1] Mignet, l. c., p. 741.
[2] Milman, *Latine Christianity,* II, 112.
[3] Mignet, l. c., p. 730.

sédentaire; il demanda au pape de lui donner pour successeur Lull, un de ses compatriotes et de ses disciples, et en 756 il retourna dans la Frise où les païens avaient brûlé trente églises de son ressort, et, avec quelques autres ecclésiastiques ou religieux, se livra de nouveau à ses travaux apostoliques. Il y obtint les mêmes succès, baptisa plusieurs milliers de personnes, y fonda de nouvelles églises à la place de celles que les païens avaient détruites. Mais le jour même où il devait réunir ses néophytes pour leur donner la confirmation, il fut assailli par une troupe de païens furieux, et, sans permettre à ses amis de le défendre, il se livra aux coups de ses assassins et mourut en embrassant dévotement les reliques. Cinquante de ses compagnons périrent avec lui.

Après sa mort (755), plusieurs des disciples qu'il avait formés continuèrent son œuvre, entre autres Willehad, prêtre northumbrien, et Grégoire, qui prêchèrent l'Évangile en Frise de 750 à 789 et l'abbé Sturm, plus renommé encore, qui choisit la Bavière, la Hesse et la Thuringe pour théâtre de ses travaux; il avait fondé du vivant même de Boniface, en 735, et dans des contrées jusqu'alors absolument sauvages, le couvent d'Hersfeld, et en 744 celui de Foulde, qui acquit une grande célébrité. Sturm mourut saintement en 779.

En s'avançant dans le nord de l'Allemagne, plus loin que ne l'avaient fait leurs prédécesseurs Willibrod et Grégoire, Willehad et l'abbé Sturm avaient rencontré une nation voisine de celle des Frisons, non moins guerrière et non moins farouche; c'étaient les restes redoutables de cette peuplade qui, en 449, avait envahi l'Angleterre, les vieux Saxons, qui habitaient alors, non pas le pays qui porte aujourd'hui leur nom, mais celui qui est compris entre l'Ems et l'Elbe, et qui forme de nos jours le royaume de Hanovre et une partie de la Westphalie et de la Prusse rhénane. Opiniâtrement attachés à leurs anciennes croyances, les Saxons formaient un voisinage excessivement dangereux non seulement pour les églises nouvellement fondées dans le nord de l'Allemagne, mais pour les États de Charlemagne qu'ils ne cessaient d'inquiéter par leurs invasions. Charlemagne pensa que le christianisme établi parmi eux aiderait à les fixer, adoucirait leurs mœurs, établirait entre eux et les Francs une heureuse communauté d'intérêts, et que le clergé chrétien userait, chez les Saxons, de toute son influence au profit des États francs[1]. En cela ses vues étaient justes; mais l'impatience de réussir lui

[1] Mignet, l. c., p. 789.

suggéra les moyens les moins propres à rendre chère à ces peuples la nouvelle religion qu'il voulait leur faire embrasser. Dans les fréquentes expéditions qu'il envoya contre les Saxons, de 772 à 803, son armée était suivie de prêtres et de moines qui avaient charge de leur administrer le baptême en sa présence, de fonder parmi eux des églises et des cloîtres qu'il dotait de territoires immenses, et de lever sur eux la dîme pour l'entretien de ces établissements qui sans cela lui auraient sans doute paru trop coûteux. Les Saxons, pressés par les armes de Charlemagne, se laissaient baptiser; mais lorsqu'ils se voyaient asservis et soumis à la dîme, n'en haïssaient que plus mortellement une religion qui se présentait à eux comme un instrument d'oppression et de rapine. Au premier instant favorable, ils se hâtaient d'en secouer le joug, attaquaient avec une nouvelle impétuosité les églises et les couvents situés sur leurs frontières. Le monastère de Foulde, entre autres, fut souvent en butte à leur fureur. Le favori de Charlemagne, le sage abbé Alcuin, comprit la faute qu'on avait commise; dans une lettre à l'un des officiers de la cour et au prince lui-même, il remontra avec beaucoup de force qu'il était aisé sans doute d'imposer le baptême, mais qu'il était impossible de contraindre la foi, qu'on ne pouvait l'obtenir que par des instructions charitables et patientes, et que, pour attacher les Saxons au christianisme, au lieu de débuter par leur en imposer les charges, il eût fallu avant tout leur en faire sentir les bienfaits. Mais les sages avis d'Alcuin furent peu écoutés et le système des conversions par les armes poursuivi à outrance: « la guerre de Saxe fut une vraie croisade[1], » comme celles dont nous parlerons plus tard. En 782, après une révolte de leur chef Wittikind, Charlemagne, vainqueur, voulant leur imprimer une terreur salutaire, se fit livrer, au nombre de 4500, tous les compagnons de ce chef, qui pour le moment s'était retiré chez les Normands, et leur fit trancher à tous la tête en un seul jour[2]. Ce fut de la part des Saxons l'occasion de révoltes plus terribles encore, l'année suivante, et même dix ans après. Enfin l'an 804, au bout de trente ans de guerres incessantes, épuisés par tant d'efforts et privés de la fleur de leurs guerriers, ils furent obligés de se soumettre à la domination des

[1] Ozanam, l. c., p. 238.
[2] Eginhard, *Collection des Mém. relatifs à l'hist. de France*, par Guizot, p. 26.

Francs. Alors Charlemagne, après les avoir fait baptiser par milliers, se fit livrer comme ôtages dix mille nobles familles de Saxons qu'il transplanta en deçà du Rhin et remplaça par un nombre égal de familles franques [1]; puis il fit don à l'Église d'une grande partie du pays des Saxons. Déjà de 780 à 802, huit grands évêchés avaient été successivement créés; il en fit des fondations à la fois ecclésiastiques et militaires, où les comtes furent mis au service des évêques pour contenir les habitants. Quant aux Saxons demeurés dans le pays, il les assujettit plus rigoureusement encore au payement de la dîme, et dans son décret *capitulatio de partibus saxoniæ*, il promulgua la peine de mort contre ceux qui chercheraient à se soustraire au joug de l'Église ou refuseraient de recevoir le baptême, ou qui, par mépris pour le christianisme, mangeraient de la chair pendant le carême, brûleraient les corps selon l'ancienne coutume du pays ou se livreraient à quelque autre acte de superstition païenne.

Heureusement, parmi les missionnaires que Charlemagne leur envoya, il s'en trouva dont la sagesse et la douceur corrigèrent l'effet de ces rigoureuses mesures. Tels furent l'anglais Lebwin, Liudger et d'autres encore qui signalèrent leur zèle chez les Saxons et les Frisons. C'est par leur intermédiaire que Charlemagne érigea chez ces peuples, depuis l'an 780 environ, les évêchés d'Osnabruck, de Verdun, de Minden, de Münster, de Paderborn, d'Halberstadt et celui de Brême, le plus important de tous, dont Willehad fut le premier investi. Louis le Débonnaire y joignit dans la suite (822) les célèbres monastères bénédictins de la nouvelle Corbie et de Hereford d'où partirent les missionnaires envoyés chez les Scandinaves.

2. POLYTHÉISME SCANDINAVE

Ainsi fut complétée, par la soumission des Saxons, la victoire du christianisme sur le polythéisme germanique. La religion chrétienne était portée jusqu'à l'Elbe ; elle ne devait pas tarder à s'avancer encore plus au nord. Là elle avait à combattre le polythéisme scandinave qui, dans ses traits principaux, ressemblait beaucoup à celui de la Germanie, et avait évidemment la même origine. Comme lui, il reconnaissait trois grandes divinités, auxquelles il donnait les noms de Thor, Odin et

[1] Eginhard, p. 53.

Freyr. Il avait aussi les mêmes notions sur la vie future, le Nifelheim, séjour de tourments pour les perfides et les lâches, le Valhalla, séjour de délices, où étaient transportés par les Valkyries (les houris scandinaves), les guerriers morts avec gloire. Cependant la teinte de la religion des Scandinaves était encore plus sombre, le caractère en était plus sauvage et plus guerrier ; c'est ainsi qu'on voyait des tribus scandinaves immoler leurs chefs à leurs dieux dans des circonstances critiques. Mais cette religion, par sa barbarie, s'adaptait d'autant mieux au génie de la nation.

Voisins de la mer, leur principal moyen de subsistance était la piraterie, qui les rendait redoutables aux autres peuples. C'est ce qui avait donné lieu de bonne heure aux tentatives faites pour les convertir. Lorsque Charlemagne avait vu leurs navires apparaître sur les côtes de France, prévoyant les ravages qu'ils exerceraient après lui dans ses États, il avait formé le même projet qu'il avait réalisé à l'égard des Saxons : c'était de les contenir par l'influence du christianisme [1].

C'était dans ce dessein qu'il voulait fonder une église à Hambourg. Il mourut au milieu de ses préparatifs ; mais Louis le Débonnaire les reprit en 822. Profitant de quelques démêlés qui s'étaient élevés entre les princes de Danemark pour la succession au trône, et des sollicitations de l'un d'eux, Harald, prince du Jutland, qui était venu implorer sa protection, l'empereur Louis envoya en Danemark une mission et une ambassade qu'il confia l'une et l'autre à Ebbon, archevêque de Reims. Ebbon réussit à convertir le prince Harald, et plusieurs seigneurs de la cour, ce qui, vu les motifs d'intérêt politique, offrit sans doute peu de difficulté. En 806, Harald se rendit avec la reine et une suite nombreuse auprès de l'empereur, et reçut solennellement le baptême à Ingelheim ; Louis voulut lui-même lui servir de parrain, le combla de marques de distinction, et au départ d'Harald pour le Danemark il mit sous sa protection Ebbon, et quelques autres missionnaires. Parmi ces derniers se distinguait Ansgar qui mérita le surnom d'apôtre du Nord.

Ansgar ou Anscaire, né dans le diocèse d'Amiens, en 801, avait de bonne heure, comme Boniface, senti en lui-même la vocation qui l'appelait à travailler à la conversion des païens. Après avoir fait ses études

[1] Eginhard, p. 251 ss.

dans le monastère, alors florissant, de Corbie, il avait été envoyé en 823, chez les Saxons avec d'autres religieux de ce couvent pour en fonder au pied de la forêt de Sollinge, une espèce de colonie, sous le nom de nouvelle Corbie. Son abbé l'avait recommandé tout particulièrement à Louis le Débonnaire comme digne d'être employé dans la mission de Danemark. Arrivé à l'âge de vingt-cinq ans dans cette contrée, il se voua pendant quelque temps à instruire des enfants du peuple qu'il achetait ou que le roi Harald lui confiait, pour les mettre en état d'annoncer l'Évangile à leurs compatriotes. Mais ces faibles commencements eux-mêmes furent bientôt réduits à néant. Harald, que sa conversion avait rendu suspect à son peuple, fut obligé de s'enfuir, et Ansgar dut partager le même sort. Il remit en 829 les soins de la mission danoise à Gislemar, moins compromis que lui, et passa en Suède, où il avait ouï dire que des marchands et des prisonniers avaient commencé à répandre des germes de christianisme, et dont quelques habitants avaient prié Louis le Débonnaire de leur envoyer des prêtres pour les en instruire plus à fond. Ansgar trouva auprès du roi de Suède un accueil favorable et obtint la permission de prêcher librement l'Évangile et de baptiser tous ceux qui croiraient à sa prédication.

Ayant obtenu quelques succès, il se rendit en 831 auprès de l'empereur pour lui demander de nouvelles facilités et de nouveaux pouvoirs. Louis le Débonnaire mit alors à exécution le plan que son père avait autre fois conçu. Il fonda à Hambourg une église métropolitaine qui devait servir de foyer pour les missions du nord, et envoya Ansgar auprès du pape Grégoire IV. Celui-ci, après avoir confirmé tout ce qui s'était fait, remit à Ansgar le pallium, signe de la dignité archiépiscopale, et le chargea, ainsi qu'Ebbon, d'annoncer l'Évangile aux peuples du Nord, sans doute avec l'engagement formel ou tacite de mettre, comme Boniface, les églises qu'il fonderait sous la dépendance absolue de celle de Rome. Mais au moment où en Suède et en Danemark tout semblait prospérer pour la cause de l'Évangile, on vit tout à coup et dans une même année (845) le christianisme presque anéanti en Suède par une révolte des païens, et la ville de Hambourg, sa nouvelle métropole prise par les Normands qui y mirent tout à feu et à sang et pillèrent l'église qu'Ansgar avait fait construire, ainsi que la bibliothèque et le couvent qu'il y avait joints ; ce fut à grand'peine que lui-même parvint à s'échapper. Ansgar supporta héroïquement ces malheurs. L'arche-

vêque de Brême étant mort sur ces entrefaites, il réunit à cet archevêché celui de Hambourg, et lorsqu'il se fut assuré par là les ressources qui lui étaient nécessaires, il reprit avec une nouvelle ardeur ses travaux apostoliques en Suède et en Danemark. En Danemark il réussit, par des présents, à se rendre favorable Eric, roi de Jutland, qui précédemment avait figuré parmi les persécuteurs du christianisme, et qui désormais consentit à en tolérer l'exercice public ; ce fut sous ses auspices que fut fondée l'Église de Schleswig qui, avec Dorstède et Hambourg, devint le principal boulevard de la foi chrétienne en Danemark. En Suède il gagna également par des présents le roi Olaf qui lui accorda et obtint pour lui, des grands et du peuple du royaume, la permission de prêcher l'Évangile, et de fonder des églises et des couvents. Le christianisme s'y propagea avec rapidité parmi la classe commerçante et aussi parmi le peuple.

Après un ministère de 34 ans et des travaux persévérants dont nous n'avons pu raconter qu'une faible partie, Ansgar mourut en 865, laissant pour les continuer, son fidèle disciple et biographe Rimbert qui, après avoir reçu le pallium du pape, devint évêque de Hambourg. Ses successeurs eurent, comme Ansgar, encore bien des oppositions à vaincre. La haine des Scandinaves pour la domination étrangère, avec laquelle la cause du christianisme leur paraissait étroitement unie, donna lieu à plusieurs réactions païennes très violentes ; telle fut celle qui éclata en Danemark, en 915, sous Gorme le vieux qui, irrité d'avoir été vaincu par Henry de Saxe, déchargea sa vengeance sur les chrétiens de ses propres États, exila, tortura les ecclésiastiques, fit démolir les principales églises, et mit la profession du christianisme au rang des crimes d'État. Une semblable réaction eut lieu sous Ivan Ier ou Swen Otton ; en 983, d'autres en Suède, notamment lorsque le roi Inge, en 1075, eut incendié le fameux temple d'Upsal, centre de l'idolâtrie scandinave, et fondé, disait-on, par Odin, enfin, en Norwège, sous Hacon, qui de la cour d'Athelstan y avait apporté le christianisme, puis sous Harald, roi de Danemark qui, après la conquête de la Norwège, en 967, voulut y abolir l'idolâtrie par des moyens violents.

Cependant, toutes les résistances furent à la fin surmontées, non seulement par la constance des missionnaires, mais à l'aide des victoires répétées des princes de la maison de Saxe. Ceux-ci, devenus les appuis du christianisme, furent pour le nord de l'Europe ce qu'avaient

été les princes francs pour les Saxons eux-mêmes, et, en détruisant l'ancienne constitution du pays, facilitèrent la destruction de son ancien culte.

Enfin la circonstance la plus décisive pour la conversion des Scandinaves, fut l'ascendant qu'exercèrent sur eux les nombreux émigrants de leur nation qui s'établissaient en Angleterre et en France, et ne tardaient pas à s'y convertir. C'était en effet la coutume de ce peuple, comme de tous ceux dont les ressources n'étaient pas proportionnées à leur population, que de temps en temps la partie la plus jeune et la plus robuste de la nation allât chercher fortune dans d'autres pays, que souvent elle dévastait d'abord, mais où elle finissait quelquefois par se fixer et en adopter le culte.

Dès l'an 787, et plus sérieusement encore depuis 795, les Danois avaient commencé leurs descentes en Angleterre; ils les renouvelèrent fréquemment dans le IXme siècle, sous la conduite du terrible Ragnar Lodbrog, corsaire suédois; ils s'emparèrent successivement de l'Estanglie, de la Northumbrie et d'autres provinces du nord, répandant partout la terreur, pillant les églises, rasant les monastères, massacrant les ecclésiastiques ou les emmenant en esclavage, menaçant en un mot de ramener une seconde fois l'Angleterre au paganisme. Mais elle trouva un libérateur dans son roi, le vaillant Alfred, qui, après leur avoir fait sentir la puissance de ses armes, leur offrit généreusement la paix, et même la résidence sur une partie de son territoire, s'ils renonçaient à leurs mœurs barbares et adoptaient la religion du vainqueur. Ils se soumirent à ces conditions; depuis longtemps éloignés de leurs prêtres et de leurs idoles, et gagnés par l'attrait de la civilisation naissante des Anglo-saxons, ils suivirent en 880 leurs chefs au baptême et se fixèrent dans la Northumbrie, mais sans perdre de vue leur pays d'origine, où leurs chefs allaient de temps en temps faire valoir leurs droits d'hérédité.

Des circonstances à peu près semblables amenèrent la conversion des émigrés normands qui, déjà du vivant de Charlemagne, avaient commencé à infester ses nombreux États. La soumission de la Saxe leur ayant fermé la route de terre, ils se rendirent d'autant plus redoutables sur les mers. Remontant sur leurs légères embarcations le cours des fleuves de l'Allemagne et de la France, ils portaient la dévastation dans le cœur de ces deux pays. Déjà en France, l'Église et les monastères avaient eu beaucoup à souffrir de leurs ravages, lorsque Rollon, l'un de

leurs chefs en 876, remontant le cours de la Seine, envahit la Neustrie et les environs de Paris [1]. Toutefois, pendant leur séjour en France, ils commencèrent à se mêler avec ses habitants, à apprendre leur langue, à adopter leurs mœurs, et finalement leur culte. Rollon, ayant éprouvé quelques revers, prêta facilement l'oreille aux propositions que lui fit, au nom de Charles le Simple, Francon, archevêque de Rouen. Par le traité de Saint-Clair sur Epte, conclu entre eux en 912, Rollon reçut en fief le duché de Neustrie, épousa Gisèle, fille du roi, et en retour, abjura le paganisme et reçut, avec le nom de Robert, le baptême des mains de l'archevêque. La plupart de ses compagnons suivirent son exemple. Sous le fils et successeur de Robert, les Normands étaient déjà tout francisés. Nous les verrons dès le onzième siècle devenir en Sicile et dans le midi de l'Italie les plus vaillants champions du christianisme contre les musulmans.

Ce ne fut pas là, je le répète, le seul fruit de la conversion des Scandinaves émigrés. De même que celle des Saxons établis en Angleterre, et des Allemands des bords du Rhin, avait favorisé l'introduction du christianisme en Frise et en Germanie, les rapports nombreux que les Danois d'Angleterre et les Normands de France conservèrent avec leurs anciens compatriotes de Scandinavie, la favorisèrent puissamment dans cette contrée. Le jeune prince danois Swen, qui, révolté contre son père, s'était mis à la tête du parti païen, et avait étendu ses persécutions jusque sur les chrétiens d'Angleterre, en revint lui-même chrétien et chrétien zélé; son fils Canut le Grand (1014-1035), qui unit la couronne d'Angleterre à celle de Danemark, considérant les ecclésiastiques chrétiens comme ses plus sûrs auxiliaires, parvint, par leur moyen, à établir solidement le christianisme, non seulement dans ce pays, mais aussi dans la Suède où il exerçait une grande influence, et dont le roi Stenkonung avait déjà en 1001 reçu le baptême. La Suède, cependant, ne fut pleinement convertie qu'au XIIme siècle, sous Éric IX le saint.

Ce fut en Norwège que l'influence des Northmans émigrés se fit le plus sentir. Déjà Éric Ier, prince de Norwège, supplanté dans son pays par un heureux rival, s'était enfui en Angleterre, où Athelstan, en 939, lui donna en fief le Northumberland, sous la condition d'embrasser le christianisme. Le prince Olaf Trygwesen, jadis compagnon de piraterie

[1] Sismondi, *Précis de l'hist. de France*, p. 162.

de Swen, et qui l'avait suivi dans son expédition en Angleterre, en rapporta comme lui des dispositions favorables au christianisme, reçut le baptême à son retour et favorisa, dès lors, la propagation de la foi chrétienne, qui devint dominante en Norwège, mais par des moyens violents et persécuteurs sous le règne de son fils Olaf le Gros (1019-1033), appelé depuis saint Olaf[1]. Cependant, Olaf joignit à ces moyens de rigueur des mesures législatives et organisatrices, qui avaient pour but de faire mieux connaître l'Évangile à ses sujets.

De Norwège, le christianisme se propagea, vers la même époque, dans les îles qui en dépendaient et avaient été découvertes et peuplées par des colonies de Northmans, savoir dans les Orcades, dans les îles Shetland, dans les îles Féroë, vers l'an 1000 en Islande, où les Norwégiens avaient établi une sorte de république qui passa plus tard sous la domination des rois de Suède, et où le christianisme fut porté, en 981, par Thorwald, Thangbrand et l'évêque Frédéric[2]. Plus tard, sous le règne d'Olaf, en 983, des fugitifs islandais, conduits par Euric le Roux, avaient découvert le Groënland. Ils y fondèrent une colonie, pour le moment peu importante, mais où le christianisme pénétra vers la même époque et où un évêché fut fondé vers 1055[3]. On dit même qu'un évêque islandais, nommé Jean, chercha, en 1059, à répandre le christianisme sur l'une des trois côtes de l'Amérique septentrionale découverte à cette époque, mais qu'il y subit le martyre. Depuis l'an 1387, le Groënland disparaît peu à peu de l'histoire, soit que la peste noire de 1349 en eût fait disparaître la plupart des habitants, soit que les sauvages, qui débarquèrent ensuite sur ces côtes, y eussent exercé leurs ravages. En tout cas, les ruines d'églises qu'on y trouva au XVIIme siècle, sur la côte occidentale, attestent que le christianisme y avait fait jadis une apparition.

3. POLYTHÉISME SLAVE

En même temps que le christianisme latin pénétrait dans la race scandinave, il pénétrait aussi chez une autre race très différente d'elle, ainsi que de la race germanique, celle des Slaves répandus à l'est au

[1] Wachsmuth, *Allgemeine Kulturgeschichte,* II, 89.
[2] Blumhardt, III, 388.
[3] Ibid., p. 406. *Real-Encycl.,* V, 392.

delà de l'Elbe, et dont nous avons vu une partie considérable amenée au christianisme par les missionnaires et les empereurs grecs[1].

Ces peuples, originaires de Scythie et de Sarmatie étaient venus, à une époque qu'il est difficile de préciser, remplir les vides laissés par les Vandales et les Goths lors de leurs invasions dans l'empire.

Au commencement de cette période, ils habitaient tous les pays compris depuis l'Elbe jusqu'au Volga, depuis les côtes de la mer Baltique jusqu'à celles de la mer Adriatique et de la mer Noire, et même jusqu'aux régions du Danube, savoir la plus grande portion des pays dont se composent aujourd'hui le royaume de Prusse, l'empire de Russie et celui d'Autriche. Cette race, en partie nomade, en partie agricole, en tout cas peu belliqueuse et fréquemment asservie, comme l'indique son nom qui est devenu, dans les langues modernes, le terme consacré pour désigner la servitude, comprenait une foule de tribus qui avaient un fonds commun, quoique assez diversifié, de langage, de religion et de mœurs. Leur religion, assez mal connue, mais certainement différente des religions germanique et scandinave, consistait dans un polythéisme grossier fondé sur le culte de la nature et mêlé d'une teinte assez forte de dualisme, qui rappelle son origine asiatique et le voisinage de la Perse[2]. Les Slaves distinguaient les dieux blancs ou bons, et les dieux noirs ou méchants; on ne croit pas qu'ils eussent l'idée de l'immortalité de l'âme, et ce trait les distinguait bien nettement des Germains chez lesquels la croyance en l'immortalité était si puissante. Pour prêtres, ils n'avaient guère que des espèces de jongleurs ou sorciers qui se mêlaient de prédire l'avenir, mais dont quelques-uns exerçaient chez eux une influence d'autant plus puissante qu'elle n'était pas contre-balancée par celle de chefs guerriers. Le sacrifice des veuves était un des effets de cette domination des prêtres.

Les tribus slaves formaient, derrière les nations tudesques dont l'Elbe et la Saale les séparaient, une seconde ligne de barbares qui, comme elles, attendaient l'instant favorable pour envahir le midi de l'Europe. La conversion et la conquête de la Bavière, celle de la Saxe, de la Hesse et de la Thuringe, opposèrent tout à coup un puissant rempart à leurs invasions, et les mettant elles-mêmes à découvert, les expo-

[1] Voy. Krasinski, *Hist. relig. des peuples slaves*, 1851. Léger, *Étude histor. sur la conversion des Slaves*, 1868.

[2] Wachsmuth, l. c., II, 78.

sèrent aux mêmes tentatives de conversion de la part des princes et du clergé d'occident[1]. Mais au midi, les Slaves confinaient à l'Italie et surtout à l'empire grec, avec lequel ils soutenaient de nombreux rapports et qu'ils menaçaient aussi de leurs invasions. Leur polythéisme fut donc attaqué presque à la fois de ces deux côtés, mais non avec le même succès. Charlemagne, appuyé sur l'Elbe et le Danube, fit des incursions fréquentes chez ceux qui habitaient le long de ces fleuves; il les rendit plusieurs fois tributaires, puis, selon sa politique accoutumée, il leur envoya des missionnaires pour établir chez eux des églises, et assurer ainsi d'autant mieux leur soumission. Il chargea, entre autres, Arnon, archevêque de Salzbourg, de se vouer à la conversion des Avars établis au nord de l'ancienne Pannonie. Mais cette mission, quoique poursuivie avec zèle par Arnon et ses successeurs, ne réussit que partiellement, à cause de l'antipathie profonde que la race slave nourrissait pour la race germanique, si différente par son origine et son langage, et qui s'était rendue coupable envers elle de nombreux actes d'oppression. Toutes les tentatives des souverains de la maison de Saxe, de 946 à 968, toutes celles même des princes alliés des Saxons, particulièrement en 983 et 1066, n'eurent d'autre effet que d'engendrer de violentes révoltes, longtemps fatales à la cause du christianisme. Il fallait donc que la brèche fût ouverte d'un autre côté, par des peuples qui eussent avec les Slaves d'occident plus de rapports que n'en avaient ceux de race germanique. Or, on se souvient que sous le règne de Swatopluck et de Ratislaw, la Moravie avait été évangélisée par les deux missionnaires grecs, Méthodius et Cyrille. En 871, le duc de Bohême Borzivoï et son épouse Ludmilla ayant eu l'occasion de séjourner en Moravie, furent convertis à leur tour, baptisés à Olmutz et, de retour dans leur pays, travaillèrent à l'établissement du christianisme qui, cependant, n'y prit solidement pied que plus tard sous Boleslas le pieux, vers l'an 1000. On se souvient, en outre, que la destruction de l'empire morave par les Hongrois avait déterminé un grand nombre de nobles et d'ecclésiastiques moraves à émigrer; ils portèrent en Pologne le christianisme qu'ils avaient déjà adopté et qui y fut consolidé par le mariage du duc de Pologne avec Dambrowka, princesse d'origine bohémienne qui, en 966, l'engagea à se faire baptiser.

[1] Mignet, l. c., 818.

Dans ces deux royaumes, le rite grec avait été le premier introduit. Mais les prétentions des papes, secondées par l'influence et les victoires des Othons de Saxe, y firent bientôt prévaloir le rite latin et rattachèrent de plus en plus la Bohême et la Pologne à l'Église de Rome.

Les Hongrois ne tardèrent pas à suivre cet exemple; ils avaient aussi reçu des Grecs les premières notions du christianisme. Issus d'une race touranienne mêlée d'éléments slaves, ces Hongrois ou Madgyars habitaient d'abord la Scythie, et, dans le premier siècle de notre ère, s'étaient établis en Crimée. Plus tard, attaqués et vaincus par les Bulgares, qui l'occupaient aussi, après bien des migrations plus ou moins désastreuses pour les pays qu'ils envahirent, ils furent obligés, par les victoires d'Othon le Grand, de se fixer enfin dans celui qui porte aujourd'hui leur nom, entre le Danube et les monts Krapaks. Là, le mariage d'un de leurs princes, Geysa, avec la fille d'un prince transylvanien converti à Constantinople, puis les traités que leur imposèrent les empereurs saxons vers 970, les disposèrent à recevoir des missionnaires latins. Enfin, en 994, Étienne, fils de Geysa, baptisé par l'archevêque de Prague, ordonna à tous ses sujets madgyars d'imiter son exemple, et comprima par les armes la révolte qui s'ensuivit. Le saint-siége récompensa son zèle par le titre de roi, qu'en l'an 1000 il lui fit conférer par son légat. De nombreux monastères et évêchés furent fondés par Étienne et ses successeurs; mais le mécontentement produit par la perception de la dîme, et le peu d'instruction donnée au peuple retardèrent longtemps les progrès réels du christianisme.

De là, il se répandit, par les efforts des rois de Hongrie, en Transylvanie et en Moldavie; plus tard, la Moldavie, conquise par les Valaques, fut annexée à l'Église grecque. Il en fut de même des Comans qui, convertis par les Hongrois en 1228, et d'abord agrégés aux Latins par le roi Louis, le furent ensuite, par les Valaques, à l'Église grecque.

Après la conversion de la Pologne, de la Bohême et de la Hongrie, les efforts des missionnaires et des princes latins se tournèrent du côté d'une nation, également d'origine slave, celle des Vénèdes[1].

Ces slaves vénèdes (Wenden) formaient un peuple puissant qui occupait le Mecklembourg, une partie de la Saxe actuelle et de la Prusse, de la Lusace à la Poméranie, et s'étendait depuis la Saale et l'Elbe

[1] Voy. Blumhardt, IV, 585 et suiv.

jusqu'aux embouchures de la Vistule. Moins grossiers que le reste des Slaves, les Vénèdes étaient parvenus à un certain degré de civilisation. Ils le devaient probablement à un corps de prêtres qui jouissaient parmi eux d'une très grande autorité et formaient une hiérarchie très influente; aussi l'idolâtrie était-elle dans cette contrée beaucoup plus enracinée que chez les autres Slaves, en tant qu'étroitement unie à leurs mœurs et à leurs institutions. C'était chez eux que les tentatives des princes francs et saxons avaient principalement échoué, et que dans de violentes révoltes les églises et les évêchés, qu'on était parvenu à établir sur leur territoire, avaient été détruits. Au commencement du XIIme siècle il ne restait plus, dans toute la contrée, qu'une seule petite église à Lubeck.

De nouvelles tentatives pour la conversion de cette nation n'eurent quelque chance de succès que lorsqu'elles furent dirigées par un peuple de la même race. Elles durent en conséquence commencer chez ceux d'entre les Vénèdes qui habitaient au delà de l'Oder et confinaient à la Pologne, et elles eurent lieu lorsque les ducs de Pologne, sous Boleslas III, en 1121, eurent achevé la conquête de la Poméranie. Boleslas exigea des Poméraniens et de leur duc Vratislas le serment solennel de reconnaître la domination polonaise et d'embrasser le christianisme. Il obligea huit mille d'entre eux à se fixer sur les frontières de la Pologne, espérant que peu à peu ils renonceraient à leurs mœurs nationales, à leur ancien esprit d'indépendance, et seraient ainsi plus facilement amenés au christianisme. En même temps il envoya dans l'intérieur du pays des missionnaires sortis des couvents voisins, car on ne trouvait guère alors que des moines qui pussent ou qui osassent entreprendre ces missions difficiles. Mais, chez un peuple richement doué par la nature, ami de l'aisance et du bien-être, l'extérieur pauvre et chétif de ces religieux les fit prendre pour de misérables mendiants et chasser ignominieusement du pays. L'un de ces moines congédiés, nommé Bernard, espagnol d'origine, envoyé de Rome pour prêcher l'Évangile aux Poméraniens, et qui, dans cette mission, avait voulu se conformer en tout au précepte de la pauvreté apostolique, lorsqu'il se présenta avec sa besace aux habitants de Julin, se disant envoyé du ciel pour leur annoncer la doctrine du salut, reçut pour toute réponse, qu'il mentait assurément, car Dieu n'enverrait pas pour son ambassadeur un gueux tel que lui. Il eut beau offrir de prouver sa mission par des miracles, et

entre autres de subir l'épreuve du bûcher, on le congédia à coups de fouet, on le jeta dans un bateau qu'on lança sur l'Oder en lui disant d'aller prêcher aux poissons. Bernard, après avoir couru de grands dangers, se retira à Bamberg (en Bavière) et s'enferma dans un couvent, mais sans oublier la Poméranie et cherchant toujours un missionnaire capable de réussir dans la conversion de ce pays.

A cette époque le siège de Bamberg était occupé par un prélat dont le zèle égalait les talents. Othon, né en Souabe d'une famille distinguée mais peu opulente, avait reçu une éducation assez soignée pour son temps. Employé par le duc de Pologne dans diverses missions auprès de Henri IV, il charma ce monarque par son esprit et fut retenu à la cour impériale comme chapelain. Henri lui confia plusieurs postes importants, et en 1102 le promut enfin à l'évêché de Bamberg, l'un des plus honorables à cette époque.

C'est alors que Bernard, après avoir échoué dans sa mission de Poméranie, arriva dans cette ville. Il ne tarda pas à jeter ses vues sur l'illustre évêque en qui il lui sembla reconnaître l'homme que Dieu avait choisi pour cette œuvre. Gagné par ses supplications, Othon, quoique âgé de cinquante-quatre ans, l'entreprit avec ardeur, et, après avoir obtenu la bénédiction du souverain pontife, partit en 1124. Tout disposé qu'il eût été à imiter l'abnégation des apôtres, il crut devoir céder au conseil de Bernard qui, lui rappelant le caractère des Poméraniens et l'expérience qu'il avait faite dans leur pays, l'engageait à se présenter à eux avec tout l'éclat de la dignité épiscopale. Othon partit avec un nombreux cortège d'ecclésiastiques, de serviteurs, de voitures chargées de présents qu'il destinait aux principaux du pays. A son entrée en Poméranie, il trouva le duc Vratislas, qui, en grande pompe, venait le recevoir. Mais, non content d'éblouir les yeux de ces païens, il employa auprès d'eux des éléments de succès plus réels. Par ses patientes instructions, par les précieux services qu'il sut leur rendre, par l'impression que produisirent sur eux son zèle, la sainteté de ses mœurs, son courage dans des circonstances critiques, il réussit à gagner leur confiance; il obtint d'ailleurs la protection des ducs de Pologne, qui comprimèrent les révoltes païennes, lorsqu'elles vinrent à éclater, présidèrent à la destruction des idoles, et rabattirent par leurs victoires l'orgueil des Vénèdes, en sorte qu'en 1128 la Poméranie se trouva conquise au christianisme.

La conversion des Vénèdes orientaux rendit plus facile celle des Vénèdes d'occident, qui se trouvèrent dès ce moment cernés de tous côtés par des nations chrétiennes.

Vicelin, non moins bien doué, obtint chez ceux du Mecklembourg et de la Lusace les mêmes succès qu'Othon avait obtenus en Poméranie. Après trois ans d'études à Paris, il avait reçu les ordres sacrés et avait été attaché à l'église de Brême. Comme il accompagnait l'archevêque de cette ville dans sa visite pastorale vers les frontières des nations vénèdes les habitants d'un petit village vinrent demander au prélat un ecclésiastique pour les instruire. Vicelin s'offrit aussitôt et se rendit dans le Mecklembourg, qu'il choisit pour siège principal de sa mission. Son ardeur se communiqua à d'autres personnes pieuses, et bientôt se forma sous sa direction une réunion d'ecclésiastiques et de laïques célibataires, qui, à son exemple, se dévouèrent à la conversion des Vénèdes et au soulagement des pauvres et des malades. Une circonstance politique hâta le succès des travaux de Vicelin, je veux dire la chute de l'empire vénède qui, depuis la mort de son souverain, en 1131, fut démembré et partagé entre plusieurs princes. Dès lors les Allemands purent tenter contre cette nation des conquêtes plus faciles et surtout plus durables, et ces conquêtes tournèrent toutes au profit du christianisme. Henry le Lion, duc de Saxe, et Albert l'Ours, tige de la famille d'Anhalt, après avoir défait les Vénèdes occidentaux dans plusieurs batailles, rétablirent les évêchés détruits et déracinèrent toutes les institutions païennes. Après la complète soumission des Obotrites du Mecklembourg, par Henry le Lion, en 1162, le paganisme se trouva entièrement ruiné dans cette contrée. La foi chrétienne, au contraire, y poussa des racines d'autant plus solides que l'ancienne population slave ayant, dans ces longues guerres, succombé presque tout entière, il fallut, pour la remplacer, y envoyer des colonies allemandes déjà converties qui y portèrent leurs mœurs et leurs institutions, et jusqu'à leur langage.

De tous les pays occupés par les Vénèdes, il ne restait plus maintenant à convertir que l'île de Rugen, à l'extrémité septentrionale. Mais cette conversion offrait les plus grandes difficultés. C'était à Arcona, son son chef-lieu, que Svantovit, leur principale divinité, avait son sanctuaire le plus vénéré, et que résidait le grand pontife chef de toute la hiérarchie. De chaque tribu on venait y faire des pèlerinages et y déposer de riches offrandes. Rugen, assez éloignée du continent, avait été

jusqu'alors à l'abri des révolutions politiques et religieuses de la Poméranie. Une tentative de mission faite en 1124 dans cette île par un des ecclésiastiques de la suite d'Othon, avait été contrariée par la tempête. Une croisade entreprise en 1147, et destinée surtout à châtier les pirates de Rugen, avait également échoué. Ces barbares continuaient à ravager toutes les côtes voisines. Enfin, sous Valdemar Ier, les Danois, qui se trouvaient les plus exposés à leurs incursions, songèrent sérieusement à détruire ce repaire de pirates. Absalom, évêque de Seeland, partit à la tête d'une armée, pénétra dans l'île en 1168, mit aussitôt le siège devant Arcona, qui n'était accessible que par terre, et ne l'épargna que sous la condition, à laquelle les habitants se soumirent, d'embrasser le christianisme. L'idole monstrueuse de Svantovit (le victorieux) fut mise en pièces et brûlée, ses temples rasés, les richesses du principal sanctuaire se trouvèrent suffisantes pour fonder douze églises chrétiennes, et les Rugiens, témoins de l'impuissance de leur idole, reçurent le baptême. Il ne restait plus alors que deux peuples de race slave à convertir, les Prussiens et les Lithuaniens.

Les Prussiens[1] habitaient la vieille Prusse, dont Kœnigsberg est le chef-lieu. Outre une foule de dieux secondaires, ils adoraient trois grandes divinités dont l'image était sculptée sur un chêne ; c'étaient le dieu du tonnerre, celui de la mort et celui de la paix et de la joie, trinité probablement empruntée aux Scandinaves. Un feu sacré était entretenu en l'honneur du premier ; au dieu de la mort ils sacrifiaient des victimes humaines, et attribuaient un grand mérite au suicide religieux. Ils reconnaissaient une hiérarchie sacerdotale puissante, à la tête de laquelle était un souverain pontife qui, pour inspirer plus de respect à la foule, vivait dans la profonde retraite d'une forêt, et devait terminer ses jours sur un bûcher. Son autorité était absolue.

La puissance de cette caste avait mis de tout temps chez les Prussiens le plus grand obstacle aux efforts des missionnaires chrétiens. Lorsque Adalbert, archevêque de Prague, vers la fin du Xme siècle, animé par l'exemple de saint Boniface, était venu prêcher l'Évangile en Prusse, il avait été victime du fanatisme des indigènes (997). Quelques années après, un moine nommé Bruno, que l'exemple d'Adalbert avait enflammé d'émulation, avait été massacré (1008) avec dix-huit de ses

[1] Voy. Wachsmuth, l. c., II, 81 et suiv. *Real-Encycl.*, XII, 118 et suiv.

compagnons, et dès lors, pendant deux siècles entiers, nous n'apercevons plus une seule tentative de missions en Prusse. Les premiers qui osèrent les renouveler eurent aussi le même sort, grâce à la haine des Prussiens pour la domination polonaise. Cependant, en 1207, un religieux poméranien de l'ordre de Cîteaux, nommé Christian, fut plus heureux. Il réussit en particulier à convertir deux chefs qui furent baptisés à Rome et cédèrent un territoire au missionnaire pour l'entretien d'un évêché fondé en sa faveur en 1213[1].

Aussitôt les prêtres païens, effrayés de ses succès, le représentèrent à la nation comme un traître qui voulait attenter à son indépendance et la livrer à ses ennemis. L'an 1215, le peuple furieux se jeta sur les propriétés des princes chrétiens, ravagea les terres des ducs de Mazovie, détruisit les églises déjà fondées, contraignit à l'apostasie les nouveaux prosélytes. Alors Christian, qui avait répugné jusque-là à l'emploi des moyens violents, crut devoir y recourir. A sa sollicitation, le pape Honorius III fit prêcher contre les Prussiens une croisade dans tout le nord de l'Allemagne; lui-même (1226) implora le secours des chevaliers teutoniques. Cet ordre, fondé, comme nous le verrons, en Palestine, l'an 1190, dans le dessein de secourir les Allemands blessés dans les croisades d'Asie, s'était bientôt étendu d'une manière prodigieuse, avait élargi en même temps le cercle de ses opérations et s'était chargé de secourir l'Église contre toutes les classes d'infidèles. Le grand-maître accueillit donc avec empressement la demande de Christian et du duc de Mazovie, et ayant eu soin de faire adjuger d'avance à son ordre la possession du pays dont il s'emparerait, il déclara en 1226 la guerre aux Prussiens. Cette guerre dura presque sans interruption et avec un acharnement peu commun pendant près de soixante années (1226-1283). Les cruautés des païens semblèrent justifier celles des chevaliers de l'ordre teutonique. « Le baptême ou la mort, » telle était leur devise.

A la fin de la guerre, le pays se trouva presque entièrement dépeuplé, la nation prussienne, plutôt détruite que convertie, et la contrée envahie par des colonies allemandes. En 1243, Innocent IV, en érigeant quatre évêchés en Prusse, avait assigné pour leur entretien le tiers de tout le territoire. Les chevaliers teutoniques firent valoir le traité conclu avec eux; se réservant la suzeraineté sur les domaines de

[1] Blumhardt, IV, 450. *Real-Encycl.*, XII, 117 et suiv.

l'Église, ils mirent les évêques et le peuple entier sous leur dépendance jusqu'en 1466 où il secoua le joug.

Les Lithuaniens, quoique voisins des Prussiens, issus probablement de la même origine, et ayant à peu près le même culte et les mêmes mœurs, ne reçurent le christianisme qu'un siècle plus tard[1]. Après avoir résisté assez longtemps aux tentatives des Russes et des Polonais, aux attaques des chevaliers teutoniques, aux moyens de persuasion des missionnaires romains, et commis en 1324 de nouveaux ravages chez les chrétiens de Mazovie et de Livonie, ils furent convertis en 1386 par l'influence d'un de leurs princes. A cette époque, Jagellon, grand-duc de Lithuanie, ayant demandé la main d'Hedwige, princesse polonaise chrétienne, renommée par sa piété, offrit en retour des avantages que cette union lui promettait, et en échange de la couronne de Pologne, de se faire baptiser lui et son peuple. Il tint parole; aussitôt après son mariage, il fut reconnu membre de l'Église romaine, tandis que son père avait reçu le baptême dans l'Église grecque[2]; ensuite, parcourant le pays avec des missionnaires, il en fit instruire grossièrement les habitants; son principal moyen de conviction fut, dit-on, une robe de laine blanche dont il faisait cadeau à chacun des néophytes, au lieu de la toile ou des peaux de bêtes dont ils s'étaient vêtus jusqu'alors. A l'époque qu'il avait fixée pour le baptême solennel de ses sujets, une foule immense de prosélytes se trouva assemblée sur les bords d'un fleuve qui prit le nom de Svienta (rivière sacrée); on divisa tout ce peuple par groupes, sur lesquels on répandait de l'eau du fleuve en donnant le même nom à tous ceux qui composaient le même groupe, et l'on eut soin de placer le grand autel de la cathédrale au lieu même où avait brûlé le feu perpétuel des Lithuaniens. La Lithuanie, depuis ce moment, fut considérée comme chrétienne, mais jusqu'au XVIme siècle, surtout dans les forêts de la partie méridionale, il se conserva bien des restes de pratiques et de croyances propres à l'ancienne religion.

4. POLYTHÉISME FINNOIS

Au nord-est de l'Europe, et sur les confins de la Lithuanie et de la Prusse au delà du Niémen, résidaient des peuples appartenant à une

[1] Blumhardt, IV, p. 494 et suiv.

[2] Fleury, XCVIII, 34.



quatrième race assez différente des précédentes, je veux parler de la race finnoise. Ils occupaient tout le versant oriental de la mer Baltique et du golfe de Bothnie jusqu'à la mer Glaciale; c'étaient, en partant du midi, les Sémigalles, au nord de la Prusse, dont ils étaient séparés par le Niémen, les Cures, habitants de la Courlande, les Lives, de la Livonie, les Esthes, de l'Esthonie, les Finnois ou les Finlandais proprement dits, au nord du golfe de Finlande, enfin les Lapons, qui occupaient les pays les plus septentrionaux. Presque tous ces peuples vivaient de piraterie, et étaient, sous le rapport de la religion et des mœurs au plus bas degré de la civilisation. Leur polythéisme avait quelques rapports avec celui des Slaves, mais avec cette différence qu'au lieu d'un sacerdoce régulièrement organisé, ils n'avaient que des sorciers, des forêts au lieu de temples, et au lieu de divinités proprement dites, des kobolts, servant à la divination, et auxquels ils immolaient parfois des victimes humaines [1]. Ces peuples, par le fait de leur éloignement, demeurèrent longtemps presque inconnus, en sorte que les premières conversions finnoises ne remontent guère au delà du milieu du douzième siècle. Le christianisme leur fut porté à travers les mers par des germains ou des scandinaves, avec lesquels ils soutenaient des rapports commerciaux ou qui avaient intérêt à s'opposer à leurs pirateries.

Eric IX, roi de Suède, surnommé le Saint, après avoir achevé la conversion de son peuple, conçut le projet de répandre le christianisme en Finlande [2]. En 1157, accompagné d'Henry, évêque d'Upsal, anglais d'origine, il part à la tête d'une flotte, débarque chez les Finlandais, les somme d'embrasser le christianisme, sur leur refus leur déclare la guerre, et en fait un grand carnage. En voyant sur le champ de bataille tant d'infortunés morts sans baptême, et par conséquent voués à la damnation, l'évêque d'Upsal qui avait pris personnellement part à ce combat, en répandit des larmes amères. Il ne fut que plus instant auprès du monarque pour qu'on administrât de force le sacrement à tous les indigènes dont on pourrait s'emparer. Mais les Finlandais ne furent longtemps chrétiens que de nom; ils conservèrent plus de respect pour leurs anciens sorciers que pour les prêtres suédois qu'on voulait les forcer à reconnaître et firent mourir, dit-on, l'évêque Henry, demeuré au milieu d'eux (1168). La différence du langage apportait de

[1] Wachsmuth, l. c., t. II, p. 80. *Real-Encycl.*, IV, 404.
[2] *Real-Encycl.*, IV, 404 et suiv.

grands obstacles à leur instruction chrétienne [1]. Ce ne fut guère qu'à la fin du XIII[me] siècle (1293) que, par l'envoi d'une croisade, le massacre de milliers de Finlandais, et la transplantation de colonies suédoises dans le pays, le christianisme put être solidement établi.

La même année où Eric, roi de Suède, fit son expédition en Finlande, des marchands de Brême et de Lubeck commencèrent à lier avec les Livoniens des rapports commerciaux, qui tournèrent à l'avantage du christianisme. Leurs navires visitaient souvent les ports de la Dwina : ils y formèrent des places de dépôt qui devinrent bientôt des foyers de lumière chrétienne. Un chanoine de Brême, nommé Meinard, passa en Livonie en 1186 [2], et après avoir obtenu d'un prince russe la permission de prêcher l'Évangile, il fonda une église chrétienne à Yxküll, l'un des entrepôts dont nous venons de parler. Jaloux de gagner la confiance des Livoniens, il cherchait de toutes manières à leur être utile; il alla même jusqu'à leur enseigner l'art de fortifier leurs places pour se garantir des incursions de leurs voisins. Toutefois, il n'obtint que de faibles succès dans la prédication du christianisme, et mourut en 1196, après un pénible ministère.

Son successeur dans l'archevêché d'Yxküll avait résolu d'imiter son exemple et de n'employer pour la conversion des Livoniens que des moyens de persuasion. Il en fut d'abord assez bien accueilli, mais averti bientôt d'un complot tramé contre sa vie, il revint chez eux après une absence à la tête d'une croisade, et fut un des premiers tués dans le combat. Les croisés vainqueurs vengèrent sa mort par de sanglantes représailles, et obligèrent les Livoniens à recevoir le baptême. A peine eurent-ils quitté le pays que les Lives, après s'être plongés dans la mer pour se laver de leur baptême, massacrèrent tous ceux de leurs compatriotes qui voulurent demeurer chrétiens. Le nouvel évêque, Albert, ne voulut se rendre dans son diocèse qu'à la tête d'une armée; il y arrive en 1199, bâtit Riga, à l'embouchure de la Dwina, y transporte le siège de son évêché, et y établit ses forces militaires. Mais des armées de croisés ne lui offraient que des moyens de défense précaires contre des dangers toujours renaissants. Au bout d'une année, ces croisés, croyant avoir fait assez pour le salut de leur âme, quittaient le pays, et laissaient la colonie chrétienne livrée aux insultes des barbares.

[1] Blumhardt, IV, p. 402.
[2] *Real-Encycl.*, XIII, 177.

Albert, pour avoir à sa portée des défenseurs toujours prêts, fonda en 1202, sur le modèle de l'ordre des templiers, l'ordre des « Frères de la milice de Christ, » qui furent appelés aussi « Chevaliers porte-glaives. » Ces mesures n'étaient pas de nature à gagner à Albert l'affection des Livoniens. Ils se livrèrent à de nouvelles révoltes ; ce ne fut qu'au bout de trente ans de guerre et de ravages (1200-1229), et après une horrible effusion de sang qu'on parvint à les soumettre et à les convertir, si cela peut s'appeler une conversion[1].

De Livonie, le christianisme se répandit par les mêmes moyens en Esthonie. Les Esthes, qui n'avaient pu être soumis en 1166 par les armées des Suédois, le furent par les efforts combinés d'Albert, évêque de Riga, et de Valdemar II, roi de Danemark, de 1211 à 1214. Dorpat fut le siège du nouvel évêché, fondé chez eux en 1233, et ils demeurèrent sous la domination de l'évêque et des chevaliers porte-glaives.

Quant aux Sémigalles et aux Courlandais, ils n'attendirent pas que leur pays fût ravagé pour se soumettre. Menacés par les croisés qui venaient de s'emparer de l'Esthonie, ils demandèrent grâce, en professant volontairement le christianisme, les Sémigalles en 1218, les Cures en 1230. La terreur fit chez eux ce qu'avait fait ailleurs la force.

De toute la race finnoise, il ne restait plus à convertir que les Lapons. Leur soumission aux Suédois, en 1279, fraya chez eux les voies au christianisme. En 1325, Hemming, archevêque d'Upsal, vint le prêcher à Tornea (extrémité nord du golfe de Bothnie) et baptisa un grand nombre de Lapons et de Finnois du Nord. Une première église fut bâtie, mais on n'obtint guère d'autre succès. Les formes étaient chrétiennes, mais la sorcellerie avait le dessus, et jusqu'au XVIme siècle, ce ne fut que par le baptême de leurs enfants et la bénédiction de leurs mariages, qu'ils prouvèrent leur attachement à l'Église.

Voici le moment de récapituler le récit, un peu long peut-être et

[1] La destruction des Livoniens fut telle, dit M. Frosterus, que leur pays fut presque germanisé, tandis que les Finlandais ont conservé leur langue et leurs mœurs indigènes. La postérité des chevaliers porte-glaives domine encore en Livonie, où elle forme la noblesse, et la bourgeoisie n'y possède presque aucun droit, tandis que les Finlandais, après leur conversion, furent soumis au même régime et obtinrent les mêmes franchises que le peuple vainqueur.



nécessairement monotone, des conquêtes du christianisme dans le nord de l'Europe pendant le moyen âge. Nous l'avons vu s'installer de nouveau en deçà du Rhin et du Danube dans les postes que les premières invasions barbares lui avaient enlevés, puis traversant ces deux fleuves, se répandre chez les populations tudesques de la Germanie et de la Frise, franchir ensuite l'Elbe, et conquérir au nord la Scandinavie, à l'est les pays slaves, dont une partie était déjà soumise à l'Église grecque, enfin, pénétrant au delà du Niémen, convertir les nations finnoises sur la rive orientale de la Baltique et du golfe de Bothnie.

Maintenant, et pour remplacer une multitude de détails dans lesquels nous n'avons pu entrer, embrassons d'un coup d'œil ces conquêtes successives et rappelons les motifs qui les firent entreprendre, les moyens qui y furent mis en œuvre, les obstacles ou les éléments de succès qu'elles rencontrèrent, enfin les résultats auxquels elles aboutirent.

A voir le dévouement que déployèrent dans la conversion des païens de l'Europe les Colomban, les Cyrille, les Méthodius, les Boniface, les Ansgar, les Vicelin, les Othon, les Meinard et tant d'autres missionnaires non moins honorables, quoique moins illustres ; à voir les fatigues, les périls, les traverses de tout genre qu'ils affrontèrent, le martyre auquel ils s'exposèrent ou qu'ils subirent, on ne peut assurément méconnaître chez eux le mobile prédominant du zèle et de la charité chrétienne, et tandis que Gibbon lui-même n'a pas refusé de rendre hommage à leurs vertus, il siérait mal à des historiens évangéliques de ne voir chez de tels hommes que des instruments de la politique des princes, ou des suppôts de l'ambition des pontifes romains. Mais, à côté de ce motif, on ne peut méconnaître la part considérable et légitime que durent avoir, dans ce prosélytisme, l'intérêt des Églises et celui des États de l'Europe.

Le mouvement d'émigration qui poussait vers l'ouest et le midi les populations barbares de l'orient et du nord, ce mouvement, que les Romains n'avaient pu réussir à comprimer, et qui avait enfin déterminé la chute de l'empire d'occident, se poursuivait encore. De la Germanie, de la Scandinavie, de la Scythie, de ces contrées qui ne passaient pour l'inépuisable officine des nations, que parce qu'encore incultes, elles ne pouvaient jamais suffire à nourrir tous leurs habitants et se trouvaient périodiquement chargées d'une masse de population

exubérante, s'écoulait incessamment un flot d'humains à demi sauvages qui, chassés par la misère, venaient s'abattre sur les pays civilisés ou plus fertiles qui les avoisinaient. Rien de plus redoutable, on l'a déjà vu, que ces invasions où rien n'était respecté, et que suivait invariablement la dévastation des récoltes, le pillage ou l'incendie des villes, des églises et des couvents. L'État, l'Église, les princes et le clergé avaient évidemment un intérêt presque égal à la conversion de ces peuples dévastateurs.

Nous avons vu que celle des tribus émigrées n'offrait pas de grandes difficultés[1]. Lorsqu'elles venaient, comme les Francs et les Normands dans la Gaule, comme les Saxons, les Danois en Angleterre, à s'établir dans les contrées qu'elles avaient envahies, éloignées de leur pays natal, de leurs prêtres, de leurs forêts sacrées, de leurs idoles, placées sous la conduite exclusive de leurs chefs, et subissant l'empire des circonstances nouvelles qu'entraînaient l'émigration et la guerre, elles abjuraient leur attachement exclusif à leur ancien culte, et une fois transplantées chez des peuples chrétiens,, fixées au milieu d'eux, une fois leur cupidité assouvie, de même qu'elles adoptaient les mœurs, les usages, le genre de vie, et jusqu'au langage des vaincus, elles en adoptaient aussi la religion et le culte. Elles y étaient d'autant plus portées que, pour les nations polythéistes, les divinités sont des puissances locales, protectrices chacune d'une certaine contrée et de ceux qui l'habitent, et qu'en conséquence il importe de se concilier dès qu'on se trouve dans leur ressort. D'ordinaire, au bout d'une ou deux générations, leur conversion était accomplie; si les pères persistaient dans leurs idées et leurs coutumes païennes, les fils, mêlés aux chrétiens, attirés par leur supériorité intellectuelle et morale, l'étaient aussi par celle de leurs idées religieuses et finissaient par y adhérer. Ainsi les Saxons et plus tard les Danois, conquérants de l'Angleterre déjà chrétienne, embrassèrent le culte qu'ils y trouvèrent établi. Ainsi encore les Normands, qui, dans leurs invasions par mer en Allemagne, en France, en Angleterre, avaient débuté par dévaster les églises et les couvents et massacrer les prêtres qui les défendaient, quand ils ne trouvèrent en Neustrie plus rien à piller, se mirent à cultiver le sol, devinrent français de langage et de culte et, au XIme siècle, furent dans l'Europe

[1] Freitag, *Bild. aus Mittelalter*, p. 513.

méridionale les champions de la civilisation chrétienne contre les invasions musulmanes.

Mais convertir les barbares émigrés n'était que la moindre partie de l'œuvre. Tant que le polythéisme était fixé dans les régions d'où ils étaient sortis, la barbarie y demeurait aussi attachée, toujours prête à faire irruption et à se répandre sur les peuples voisins. Il s'agissait donc, non seulement de porter, mais encore d'établir solidement le christianisme dans ces contrées; il fallait convertir les barbares dans leurs forêts natales, répandre le culte du vrai Dieu dans ces pays du nord, où il n'avait jamais pénétré. Or, si une certaine affinité de langage et de mœurs rendait la tâche plus aisée qu'elle ne l'avait été pour les romains, on ne peut nier que, pour des raisons inverses de celles que nous exposions tout à l'heure, elle ne présentât encore de graves difficultés. Ces Saxons, ces Danois, ces Norwégiens qui, établis sur un sol déjà chrétien, embrassaient presque spontanément le christianisme, l'avaient longtemps repoussé avec obstination lorsqu'on le leur avait apporté chez eux.

Ces difficultés néanmoins ne rebutèrent ni l'Église, ni les princes chrétiens. L'Église leur envoya ses missionnaires, le plus souvent des religieux qui, arrivés en petites colonies, apprenaient le langage des barbares, se mettaient en rapport avec eux, les initiaient aux arts utiles, leur enseignaient à chercher dans l'agriculture des ressources moins précaires que celles de la guerre ou du pillage, nourrissaient en temps de famine leurs femmes et leurs enfants, leur apprenaient à se préserver des fléaux, finissaient par gagner chez eux une confiance toute au profit de la religion qu'ils prêchaient, en sorte que ceux-là même qui étaient le moins en état de s'en approprier les vérités, la recevaient docilement, à cause des biens dont elle était pour eux la source.

Les chefs étaient pour l'ordinaire les premiers à en subir l'influence. Tel chef barbare en guerre avec ses voisins, ou ambitieux d'une couronne qu'un mariage avantageux pouvait lui assurer, recherchait l'alliance ou l'appui des princes chrétiens, et, pour l'obtenir, se montrait disposé à recevoir le baptême et à l'imposer à ses sujets. On a vu comment Rollon, Geysa, Miecislas, Boleslas, Jagellon et tant d'autres achetèrent ainsi des alliances favorables à leur élévation, comment l'appui prêté par Louis le Débonnaire aux prétentions d'Harald, prince du Jutland, fraya les voies au christianisme au nord de l'Elbe. Enfin

les rapports que la tribu émigrée et déjà convertie conservait avec la tribu sédentaire dont elle s'était détachée, aidaient puissamment à y faire pénétrer et mûrir le germe chrétien. C'est ce que nous avons pu observer encore chez les Saxons, les Danois et les Normands.

Une de ces tribus sédentaires était-elle convertie, on consolidait chez elle le christianisme par l'érection d'un évêché, tandis que sur ses frontières de nouveaux monastères étaient fondés comme postes avancés et points de départ pour des missions plus lointaines.

Il était rare cependant que les premiers efforts et même les premiers succès fussent décisifs. La protection des princes chrétiens était longtemps nécessaire aux missionnaires et aux prosélytes. Bien souvent même cette protection n'était efficace qu'autant qu'une expédition à main armée ou une occupation du pays tenait les païens en respect. Pour les forcer à reconnaître les droits et la liberté des néophytes, il fallait souvent leur faire sentir la puissance des armes chrétiennes. Mais l'effet n'en était assuré qu'autant que la prudence servait de compagne à la valeur. Aussi eut-on souvent à déplorer les fausses mesures de quelques princes. Au lieu d'imiter la politique des Arabes qui admettaient immédiatement les nouveaux convertis à la jouissance de tous leurs privilèges et ne faisaient peser le tribut que sur ceux qui refusaient l'adhésion au Coran, trop souvent les monarques chrétiens, après avoir forcé leurs nouveaux sujets à recevoir le baptême, leur imposaient la dîme au profit des monastères et des églises qu'ils fondaient chez eux. Au lieu d'un encouragement à se convertir, c'était une sorte d'amende qu'on leur faisait payer, une fois convertis, et de là de sourds ressentiments que les prêtres païens ne manquaient pas d'exploiter pour susciter contre le nouveau culte les réactions les plus redoutables, témoin les révoltes des Saxons contre Charlemagne, des Vénèdes contre Gottschalk, des Livoniens contre le successeur de Meinard, des Russes de Novogorod sous Wladimir.

Pour abattre ces résistances désespérées, pour triompher de ce fanatisme, à la fois patriotique et religieux, les princes chrétiens ne connaissaient plus alors d'autre moyen que de pousser à outrance l'emploi de la force, de briser la nation rebelle, soit, comme Charlemagne, en la dispersant violemment dans les pays voisins, soit par le moyen d'armées de croisés, ou par le glaive des ordres militaires, en l'exterminant et la remplaçant par des colonies chrétiennes. C'est par ces mesures, que

nous voyons avec surprise et avec horreur acceptées, sollicitées même quelquefois par le clergé, que la vieille Saxe, la Prusse, la Livonie, et d'autres contrées encore, furent conquises au christianisme.

Mais quels que fussent les moyens employés pour la conversion de ces pays du nord, chaque conversion accomplie, en mettant les chrétiens en contact avec de nouvelles nations barbares, faisait renaître pour eux les mêmes nécessités avec les mêmes périls. On était donc entraîné toujours plus loin dans ces expéditions chrétiennes ; chaque pas en avant, comme l'écrivait le pape Zacharie à Boniface [1], en nécessitait de nouveaux. C'est ainsi que de proche en proche, et presque sans interruption, le christianisme s'étendit au nord-est avec une facilité toujours croissante, à mesure que les peuples déjà convertis formaient de ce côté une masse plus compacte et déployaient contre le paganisme une puissance plus irrésistible. L'histoire des conversions du nord de l'Europe n'est autre chose, en un mot, que celle de la civilisation menacée par la barbarie et qui, entrant en lutte sérieuse avec elle, triomphe nécessairement à la fin, grâce aux avantages matériels et spirituels qui lui sont propres.

La nature des motifs qui présidèrent dans le moyen âge au prosélytisme chrétien, et celle des procédés qu'il mit trop souvent en œuvre, nous font déjà préjuger la nature des résultats qu'il obtint. Il faut en effet bien rarement chercher ici une conviction réfléchie et sérieuse de la vérité du christianisme. Un grand nombre, en abandonnant le culte des idoles, ne faisaient bien souvent que céder à la force ou suivre docilement l'exemple et obéir au signal de leur chef. Chez les nations germaniques et d'autres, où il n'y avait point de caste sacerdotale proprement dite (et où le chef remplissait parfois lui-même le rôle de pontife), chez les tribus émigrées surtout, ce chef disposait à peu près à son gré de la conscience de sa noblesse et de ses sujets [2]. Attachés à sa personne par les liens de la fidélité et de l'honneur, ils le suivaient à l'autel comme sur le champ de bataille. C'est ainsi que le roi de Kent, celui de Northumbrie, le roi des Bulgares, le chef des Danois, celui des Normands, Wladimir, prince russe, Jagellon, duc de Lithuanie et tant d'autres, furent, comme l'avait été Clovis, accompagnés au baptême par des milliers de leurs soldats. Aussi était-ce d'ordinaire au

[1] *Conciles,* (Ed. 1551) II, 450.
[2] Mignet, l. c., 739.

prince ou au roi que les religieux et les évêques s'adressaient avant tout dans leurs missions apostoliques.

Ceux même dont la conversion pouvait passer pour spontanée, en tant qu'elle n'était le fruit ni de la contrainte, ni d'une servile imitation, cherchaient souvent dans le christianisme tout autre chose que le chemin du salut, ou la satisfaction d'instincts ou de besoins moraux ; et ici s'appliquent à plus forte raison plusieurs des observations faites au sujet des missions de la période précédente. Il serait donc inutile d'insister plus longtemps sur ce sujet.

Mais hâtons-nous d'ajouter que l'étendard du christianisme était alors plus que jamais celui de la nouvelle civilisation destinée à envahir le nord de l'Europe, que ses progrès suivaient les siens, et que plus elle avançait, plus le paganisme reculait devant elle. A mesure que le goût de la vie sédentaire se répandait chez les tribus barbares, elles penchaient vers une religion mieux d'accord avec ce genre de vie ; leurs chefs, en particulier, se sentaient de plus en plus attirés dans la sphère des nouveaux États chrétiens, en sorte qu'après quelques générations, le christianisme triomphait au moins extérieurement, mais non sans laisser, comme nous en verrons tant de preuves, dans les couches inférieures, et même les couches élevées de la population, des restes nombreux de superstitions, de coutumes et de mœurs païennes.

II. TENTATIVES CONTRE LE POLYTHÉISME D'ASIE

L'Église latine, tout occupée au moyen âge de ses conquêtes sur le polythéisme dans les contrées septentrionales de l'Europe, n'eût pas songé à aller le combattre en Asie, si les hordes mongoles, après avoir inondé cette partie du monde, n'eussent envahi les contrées slaves du nord-est, la Russie, la Pologne, la Bohême, la Silésie, la Hongrie, la Servie, la Bosnie, en menaçant tous les pays voisins. Heureusement, ces conquérants rencontrèrent enfin une barrière qu'ils ne purent franchir, les princes et les nations germaniques qui, comme Herder l'observe avec orgueil, formaient, depuis leur conversion, l'avant-garde de la civilisation contre les assauts de la barbarie. L'empereur Frédéric II, par ses forces militaires imposantes, arrêta court les progrès des Mongols. Mais leur puissance n'était point abattue, non plus que leur ambi-

tion, et l'on pouvait s'attendre de leur part à de nouvelles attaques. Les papes crurent donc devoir faire aussi quelques efforts, soit pour arrêter leurs hostilités contre les peuples chrétiens, soit pour les gagner eux-mêmes au christianisme. Indépendamment des prières publiques qu'ils ordonnèrent, en 1261, au concile de Mayence, pour éloigner cet essaim dévastateur, et du baptême conféré, en 1274, à un ambassadeur tartare présent au concile de Lyon, le pape Innocent IV envoya en 1244 deux ambassades[1], l'une composée de religieux dominicains au général en chef des Mongols occupé en ce moment à soumettre la Perse, l'autre de franciscains, au grand khan lui-même. Toutes deux, lorsqu'elles exposèrent l'objet de leur mission, furent repoussées avec autant de mépris que de colère, et chargées, à leur retour, d'une sommation adressée au pape et à tous les princes d'Europe, d'avoir à se soumettre au grand khan, souverain de la terre entière, s'ils voulaient conserver leurs États.

Les croisades de Saint-Louis fournirent aux chrétiens d'occident une occasion plus propice pour pénétrer dans ces régions. Les princes mongols, désireux de s'assurer l'alliance des latins contre les Musulmans, leurs communs adversaires, leur faisaient alors entrevoir pour le christianisme des dispositions favorables dont ils profitèrent avidement. Pendant que la flotte de Saint-Louis relâchait devant l'île de Chypre, il reçut des messagers du khan de Tartarie, lui offrant de conquérir sur les Sarrasins le royaume de Jérusalem, et le priant de lui envoyer des prêtres pour instruire son peuple[2]. Le roi lui adressa des religieux chargés de présents, entre autres de tapis précieux représentant les scènes de l'Évangile, et de tous les objets nécessaires pour célébrer la messe. Ils mirent un an pour se rendre en Tartarie, à travers des chemins couverts des ossements des tribus massacrées par les Tartares. Le plus distingué de ces missionnaires, Guillaume de Rubruquis, moine franciscain[3], a laissé le récit de son voyage, dans lequel on a recueilli des détails intéressants et fidèles sur les mœurs de ces peuples lointains et leurs rapports avec le christianisme.

De même que sous Gengis Khan, les diverses religions y étaient

[1] Voy. Heyd, *Colonien d. rœmisch. K. in Tartar. Land* (*Zeitsch. f. hist. Theol.*. an 1858, 260 ss.). Neander, *Kirchengesch.*, V, p. 89 et suiv.

[2] *Vie de saint Louis*, p. 332 ss. *Coll. des mém.*, etc., par Petitot.

[3] Neander, *Kirchengesch.*, t. V, p. 96.

tolérées; il se trouvait dans la capitale de l'empire mongol douze temples païens, deux mosquées et une église. Les prêtres nestoriens, en assez grand nombre dans la contrée, n'y étaient pas traités avec plus de faveur que les mahométans et les bouddhistes, mais admis ainsi qu'eux à figurer dans les fêtes nationales. Le khan, pressé par Rubruquis de se déclarer décidément en faveur du christianisme, après avoir ordonné entre ces différents prêtres une dispute publique qui n'eut aucun résultat, finit par congédier le franciscain avec humeur, en lui disant que comme Dieu a donné aux mains plusieurs doigts, il a ouvert aux hommes plusieurs chemins pour aller à lui. « Aux chrétiens, ajouta-t-il, il a donné l'Écriture sainte, mais ils ne la suivent pas, tandis que nous, à qui il a donné des devins, nous faisons ce qu'ils nous commandent et vivons ainsi en paix. » Rubruquis partit, en 1254, navré de n'avoir pas reçu comme Moïse le don des miracles, car « avec cela, dit-il, j'aurais certainement converti le khan [1]. »

Ce ne fut pas seulement en Tartarie que la domination des Mongols fit concevoir aux chrétiens des espérances pour les progrès de leur culte. Ils avaient établi, à l'orient et à l'occident de la Tartarie, deux autres empires, celui de la Chine, fondé par Koblaï, et celui de la Perse, fondé en 1258, par Houlagou, frère du khan [2].

Houlagou, qui avait épousé une femme nestorienne, fut encouragé par elle à favoriser le christianisme en Perse, où l'on sait que les nestoriens étaient déjà fort nombreux. Des relations de parenté nouées avec la cour de Byzance fortifièrent encore cette disposition des nouveaux souverains de ce pays. Bientôt aussi les papes y envoyèrent des missionnaires. Mais les mahométans qui y formaient la majorité s'effrayèrent de toutes ces tentatives et il s'ensuivit une lutte fatale pour le christianisme. En 1296 Gasenou, qui monta sur le trône, ne fut reconnu qu'à la condition de déclarer le mahométisme religion de l'état. Aussitôt, une persécution furieuse éclata contre les chrétiens de la Perse: leurs églises furent rasées, leurs prêtres massacrés en foule, et le christianisme enfin, sauf au nord-ouest du royaume, reçut une atteinte dont il ne devait pas se relever [3].

Quant à l'empire mongol établi en Chine [4], Koblaï Khan, son fonda-

[1] Neander, ibid., p. 103.
[2] Ibid.
[3] Heyd, l. c., p. 319 ss.
[4] Neander, V, 104 ss.

teur, était, comme la plupart des princes de cette race, adonné à une sorte d'éclectisme religieux. Il révérait toutes les formes de culte, et plus particulièrement le christianisme, quoique bien éloigné encore d'y adhérer. Cependant son penchant de ce côté se fortifia, par l'ascendant qu'obtinrent sur lui, vers l'an 1265, deux marchands de Venise, de la famille des Poli, établis à Combalou ou Pékin. Après les avoir accueillis avec beaucoup de distinction, il les renvoya en Europe chargés de demander au souverain pontife de lui envoyer cent personnes très instruites dans la religion chrétienne. Ils revinrent, en 1274, accompagnés de deux dominicains et de Marc Polo, fils de l'un de ces marchands, âgé seulement de 15 ou 19 ans, mais qui, rempli d'intelligence, étudia la langue et les mœurs de ces peuples, et a laissé sur eux des détails intéressants [1]. Il exerça beaucoup d'influence sur Koblaï qui devint de plus en plus favorable au christianisme.

A la fin du XIII[me] siècle, un autre missionnaire obtint encore de plus grands succès en Chine. Ce fut le franciscain Jean de Monte Corvino [2]. De la Perse où il avait été envoyé d'abord, il se rendit, en 1291, dans les Indes Orientales où il séjourna treize mois et baptisa plusieurs centaines d'habitants, puis en Chine où il baptisa plus de 6 à 7000 païens, et plus tard, en aurait converti un plus grand nombre encore, sans les difficultés que lui suscitèrent, dit-il, les nestoriens et les calomnies qu'ils répandirent contre lui [3]. Il parvint néanmoins à faire reconnaître son innocence, mais non, comme il l'avait espéré d'abord, à faire triompher la liturgie romaine à Pékin. Du reste, tous ses travaux le font apprécier comme un missionnaire éclairé et plein de zèle. Il traduisit dans la langue tartare le Nouveau Testament et les Psaumes, dont il se servait habituellement dans ses prédications, acheta des jeunes gens de dix à onze ans pour en faire des missionnaires auprès de leurs compatriotes, fit construire à Combalou plusieurs églises, une entre autres près du palais, d'où le khan se plaisait à entendre les hymnes chrétiens chantés par des voix enfantines. Le pape reçut avec joie la nouvelle des succès de Monte Corvino, le nomma archevêque de Combalou et lui envoya pour le seconder dans ses travaux sept autres missionnaires. Grâce à la tolérance des conquérants mongols, successeurs

[1] *De regionibus orientalibus*, Libb. 3.
[2] Heyd, l. c., p. 286 ss.
[3] Blumhardt, III, 133.

de Gengis Khan, il paraît qu'à la mort de ce digne franciscain, en 1328, le nombre des chrétiens était déjà assez considérable, et qu'ils jouissaient de la plus entière liberté de conscience et de prédication.

Mais une révolution soudaine vint porter un coup mortel au christianisme. Les Chinois supportaient impatiemment le joug de leurs vainqueurs. En 1370, le fils d'un pauvre journalier se mit à la tête des mécontents, et, soutenu par la masse de la population, l'affranchit de la domination des Mongols. Sous la nouvelle dynastie des Mings, la haine des Chinois contre tout ce qui était étranger s'étendit aux chrétiens, en sorte que, depuis ce moment jusqu'au milieu du XVIme siècle, on perd toute trace du christianisme en Chine [1]; il s'y conserva sans doute quelques restes d'églises nestoriennes, mais l'église plus importante fondée à Combalou paraît alors avoir disparu entièrement. La Chine demeura, ainsi que la Mongolie, livrée au bouddhisme, tandis que le Tibet et une partie de la Tartarie embrassèrent le lamaïsme, nouveau culte né de la fusion de l'idolâtrie du peuple mongol avec le bouddhisme chinois [2].

Depuis l'expulsion des latins de la Chine et de l'Asie entière, expulsion qui coïncide avec ses dernières conquêtes au nord de l'Europe, sa lutte avec le polythéisme ne présente plus de nouveaux incidents jusqu'à la fin du moyen âge, où les côtes occidentales de l'Afrique et les côtes orientales de l'Amérique s'ouvrirent presque en même temps aux missionnaires chrétiens.

III. TENTATIVES CONTRE LE POLYTHÉISME D'AFRIQUE ET D'AMÉRIQUE

Dans le cours du XVme siècle, les Portugais avaient découvert successivement les côtes occidentales de l'Afrique, et comme une partie des grands de la nation se montrait hostile à ces entreprises, le prince Henri de Portugal, pour vaincre leur opposition, s'adressa au pape Eugène IV, et lui demanda pour la couronne la possession de toutes les contrées nouvellement découvertes, lui promettant, en retour, d'y introduire le christianisme sous la suprématie papale. Eugène y consentit, et son successeur Nicolas V ratifia ce privilège dès qu'il

[1] Heyd, l. c., p. 304.
[2] Wiggers, *Gesch. d. evang. Mission*, II, 192.

eut appris la conversion de quelques habitants des bords du Niger. La découverte du royaume de Congo, en 1484, donna lieu à quelques résultats un peu plus importants. Le roi lui-même, avec une partie de sa famille et de sa noblesse, reçut le baptême. En 1498, la découverte du Cap de Bonne-Espérance prépara au christianisme, sur les côtes méridionales et orientales de l'Afrique, des progrès plus considérables encore pour l'avenir.

Six ans auparavant, un monde nouveau s'était révélé au génie, d'abord, puis aux regards de Christophe Colomb. Aussitôt que le pape Alexandre VI en eut reçu la nouvelle, il y envoya, sous la protection du roi d'Espagne, auquel il avait reconnu la possession de tous les pays découverts en son nom, douze missionnaires sous la conduite du vicaire des franciscains. Des religieux de l'ordre de saint Dominique et d'autres prêtres ne tardèrent pas à s'y rendre. Mais la cupidité effrénée des Espagnols joua un trop grand rôle dans leurs entreprises pour que, sous leur domination, la charité de véritables missionnaires chrétiens pût librement se déployer. Dès leur arrivée chez les malheureux Indiens, les colons ne songèrent qu'à s'en faire des bêtes de somme pour exploiter les richesses de la contrée, et quand ces infortunés cherchaient à se soustraire à leurs barbares traitements, ils les détruisaient par milliers. Ils ne laissaient pas cependant de travailler, disaient-ils, à leur salut, en les contraignant à recevoir le baptême, à répéter quelques formules, à pratiquer quelques rites chrétiens. Mais les Indiens se montraient peu jaloux de mériter un paradis où ils craignaient encore de rencontrer leurs tyrans. On connaît la réponse d'un cacique de l'île de Cuba au franciscain qui le pressait de se convertir. Les dominicains eurent seuls le courage de s'élever contre le barbare système des *repartimientos*, qui, établi dans les colonies avec le consentement des franciscains, avait coûté la liberté et la vie à des millions d'indigènes incapables de supporter les travaux auxquels leurs maîtres les assujettissaient. Las Casas, un des ecclésiastiques qui avaient accompagné Colomb dans sa seconde expédition, plaida avec tant d'éloquence auprès du roi d'Espagne la cause des Américains, qu'en 1517 Charles Quint leur reconnut la liberté individuelle, toutefois en les déclarant soumis à la domination espagnole et en les astreignant, par des mesures de contrainte, à embrasser le christianisme. On a accusé, il est vrai, Las Casas d'avoir approuvé le projet, déjà en voie d'exécution, de remplacer les esclaves

indiens par des esclaves plus robustes transportés de la côte d'Afrique, et par là d'avoir encouragé la traite des nègres, qui aurait dû tout autant répugner à l'humanité d'un vrai chrétien. Cette accusation, toutefois, n'est point pleinement certifiée[1].

[1] Voy. *Real-Encycl.*, 2me édition, article *Las Casas.*

CHAPITRE II

LUTTES AVEC L'ISLAMISME

I. EN OCCIDENT

Nous avons suivi les conquêtes du mahométisme, aux dépens de l'empire d'orient et de l'Église grecque, jusqu'à l'extrémité de la Libye cyrénaïque.

De là, en 665, les Sarrasins pénétrèrent dans l'Afrique latine ou septentrionale, détruisirent Carthage (692-698) et, dans l'espace de quarante années, soumirent tout le pays qui s'étend de la grande Syrte jusqu'à l'Océan atlantique. Les Maures du désert, les Berbères, descendants des anciens Numides de Mauritanie, qui d'abord avaient repoussé les Arabes, bientôt attirés vers eux par la ressemblance de leurs mœurs, finirent par adopter la religion ainsi que la langue des Bédouins. Le reste des chrétiens, pour la plupart donatistes, dominés par leur haine pour l'Église catholique, se soumirent à l'islamisme avec non moins de facilité. Vers l'an 700, un général sarrasin put mander au calife que l'impôt levé sur les chrétiens n'avait plus lieu d'être maintenu, puisque, dans sa province, il n'en restait pas un seul. En effet, de cinq cent cinquante évêchés qu'on avait comptés jadis dans l'Afrique du nord, où un concile provincial, tenu à Carthage, avait réuni à lui seul 205 évêques, il n'en restait que deux sous Grégoire VII [1], ceux de Gumila et d'Hippone.

Parvenus donc, dès la fin du septième siècle, jusqu'à l'extrémité occidentale de l'Afrique, les Arabes avaient en face d'eux, de l'autre côté du détroit, l'Espagne qui, sous la domination des Visigoths, n'était

[1] Greg. Magn., *Epp.*, liv. II. Wiltsch, *Kirchliche Geographie*, II. 401-402.

guère mieux gouvernée, ni plus heureuse, ni plus capable de résistance, que les provinces de l'empire d'orient [1]. Les mœurs des romains dégénérés s'y étaient introduites ; depuis la destruction du parti arien, le clergé catholique devenu tout-puissant, et allié de l'aristocratie visigothe, tenait sous une intolérable oppression la nombreuse population juive qui, dès lors, n'aspirait plus qu'à changer de maîtres : c'est de concert avec elle que les fils du roi Vituza, détrôné par le clergé et la noblesse, firent appeler les musulmans par le comte Julien, ex-gouverneur de Ceuta, pour servir leur vengeance. En 710, Tarik franchit le détroit à la tête d'une flotte, jeta sur le promontoire de Calpe les fondements de la forteresse, qui reçut de lui le nom de Gibraltar, battit les Visigoths à Xérès, prit ensuite Cordoue, fit capituler Tolède, leur capitale, et, en trois ou quatre ans, se rendit maître de la plus grande partie de l'Espagne. Sous la domination des califes ommiades, les juifs et les chrétiens purent, sous la seule condition du tribut, conserver leurs lois, leurs mœurs, leur religion [2], et une brillante civilisation musulmane ne tarda pas à s'établir dans le pays sous le règne d'Abderrhaman III, qui réussit à fonder un califat indépendant à Cordoue (756).

Après avoir refoulé dans les montagnes des Asturies les Visigoths, défenseurs de l'indépendance nationale, les Arabes, en 719, franchirent les Pyrénées, envahirent l'Aquitaine, la Provence, la Bourgogne, et menacèrent le reste de la France. Ils furent encore renforcés par d'autres tribus mauresques de l'Afrique septentrionale qui, au IXme siècle, commencèrent à se rendre redoutables sur mer. De ces provinces africaines dont ils avaient déjà fait un désert, les Maures allèrent s'emparer des grandes îles de la Méditerranée, prendre aux Grecs la Sicile, Malte, la Corse, la Sardaigne, dévaster les côtes d'Italie et de la Provence [3]. D'un côté, ils s'avancèrent jusqu'à Rome dont ils brûlèrent les faubourgs et pillèrent la cathédrale, incendièrent l'abbaye du Mont-Cassin, s'établirent à Tarente, à Bari, à Cumes, désolèrent les villes grecques et lombardes, se fixèrent enfin dans la Calabre. D'un autre côté, ils allèrent occuper les passages des Alpes entre le Dauphiné et le Piémont, fondèrent près d'Antibes la Garde Frainet, point de ralliement

[1] Voy. Le Bas, *Histoire du Moyen Age*, I, 156-159.

[2] Les persécutions ne commencèrent contre eux qu'au IXme siècle par le martyre du moine Perfectus.

[3] Eginhard, p. 58.

et de départ de leurs hordes dévastatrices, s'avancèrent jusqu'en Valais où ils pillèrent le monastère de Saint-Maurice, et parurent même jusque sur les bords du lac Léman.

Heureusement pour le christianisme, tandis que les musulmans étendaient si loin leurs ravages, de nouvelles invasions germaniques venaient d'installer en Europe des nations plus capables de se mesurer avec eux que les Romains dégénérés. Le christianisme latin, retrempé dans le sang des races barbares du nord, était désormais en état de disputer le terrain à l'islamisme. Pendant qu'en France les Arabes, chargés de butin, s'avançaient avec confiance de différents côtés, pillant et démolissant les couvents et les églises, et se préparaient à traiter de même la plus riche des abbayes d'occident, celle de Saint-Martin de Tours, Charles Martel, à la tête de ses vaillants Austrasiens, passa la Loire en 732, rencontra ces dévastateurs près de Poitiers, les mit en fuite après avoir fait dans leurs rangs un horrible carnage, et rasa Nîmes, Agde et Béziers, où ils s'étaient fortifiés. En 759, Pépin le Bref les contraignit à repasser les Pyrénées, au delà desquelles Charlemagne, les poursuivant encore, reprit sur eux la Marche d'Espagne jusqu'à l'Èbre.

En Italie, les papes Léon IV, Grégoire IV, Jean XV, Benoît VIII, aidés, tantôt des princes francs, tantôt des grecs, tantôt des villes italiennes, tinrent aussi courageusement tête aux musulmans, les repoussèrent de Rome, dont ils fortifièrent les abords, et les battirent sur les côtes d'Italie. En 972, Guillaume Ier, duc de Normandie, acheva de les chasser de la Provence et du Dauphiné, et prit sur eux le fort de Frainet, leur quartier général. Au XIme siècle, les Normands, devenus les belliqueux défenseurs de l'Église et de l'Europe, dont ils avaient été précédemment le fléau, leur enlevèrent la Sicile, l'île de Malte, tandis que la Sardaigne, aidée des Pisans et des Génois, et la Corse, en se donnant aux papes, recouvraient leur indépendance.

En Espagne même, les musulmans, après s'être emparés de presque tout le pays, trouvèrent une résistance à laquelle ils ne s'étaient point attendus d'abord. Nous avons vu que dès l'époque de leur invasion, un petit nombre de chrétiens, préférant la misère et même la mort à la servitude, avaient cherché un refuge dans les vallées profondes et sauvages du nord des Asturies. Là, groupés sous les drapeaux d'un chef valeureux nommé Palayo, qu'ils avaient reconnu pour leur roi, ils mirent en pièces un corps d'Arabes qui voulait les poursuivre. Bientôt,

descendus dans la plaine, ils s'emparèrent successivement de plusieurs villes et provinces au nord-ouest de la péninsule, y créèrent un foyer, non seulement de résistance, mais d'attaque, qui devait grandir sans cesse et avec d'autant plus de facilité qu'ils se sentaient appuyés par les nations européennes, tandis que le califat des ommiades d'Espagne, détaché de l'empire sarrasin depuis l'avènement de la dynastie des Abassides, au milieu du VIIIme siècle (756), n'avait pour le moment à espérer de secours d'aucun côté. Les chrétiens purent donc dès la fin du Xme, commencer à prendre l'offensive, en sorte qu'à la fin du même siècle, les Arabes d'Espagne reculaient déjà devant eux.

Sous l'invocation de l'apôtre saint Jacques, dont le corps, à ce que l'on prétendait, avait été découvert sur les côtes de Galice, puis transporté à Compostelle et que l'on assurait avoir été vu à la bataille de Logrono, monté sur un cheval blanc, décider la victoire sur le calife, les chrétiens espagnols, pleins d'enthousiasme, vainquirent de nouveau les musulmans à Talavera (939), vengèrent sur eux (998) le pillage de saint Jacques de Compostelle, étendirent de plus en plus vers le midi les limites de l'Espagne chrétienne, fondèrent avec les provinces qu'ils conquirent sur les Arabes les royaumes de Léon, d'Aragon, de Castille, rendirent même tributaires les rois arabes de Cordoue et de Séville, et préparèrent pour leurs successeurs la reprise de possession du pays tout entier.

II. EN ORIENT. LES CROISADES

Tandis qu'en occident la puissance musulmane rencontrait de jour en jour plus de résistance, nous avons vu qu'en orient, elle prenait au contraire un essor de plus en plus redoutable, depuis que les Turcs, vainqueurs des califes, avaient embrassé eux-mêmes la religion de Mahomet. Nous les avons vus, dès le XIme siècle, porter le ravage dans l'Asie Mineure et, plus encore que ne l'avaient fait les Arabes, menacer Constantinople.

Les empereurs grecs se sentant hors d'état de résister seuls à leurs assauts, imploraient à grands cris le secours des puissances d'Europe. Cependant, bien que menacés eux-mêmes par les progrès des Turcs, peut-être les chrétiens d'occident fussent-ils restés longtemps encore sourds aux sollicitations de leurs frères d'orient, s'ils n'eussent été à portée de voir de près leurs souffrances, et surtout s'ils n'eussent eu eux-mêmes des injures et des vexations à venger.

Depuis le IVme siècle, les pèlerinages en Terre Sainte étaient considérés dans l'Église latine comme un témoignage de piété fervente, et bientôt aussi comme un acte méritoire qui avait la vertu d'expier les péchés et de racheter jusqu'aux plus grands crimes. Au Xme siècle, l'attente de la fin prochaine du monde rendit ces voyages toujours plus fréquents, et donna lieu à une passion de pèlerinages qui se soutint pendant toute la durée du XIme [1]. On s'associait fréquemment pour le trajet et des caravanes nombreuses de pèlerins arrivaient sans cesse aux saints lieux. Là, témoins et bien souvent victimes des cruautés dont les disciples du Christ étaient l'objet de la part des nouveaux dominateurs de l'orient, ils racontaient à leur retour en Europe tout ce qu'ils avaient observé, tout ce qu'ils avaient souffert. Sous Hakem, calife fatimite d'Égypte, ils avaient vu les cérémonies du culte interdites, la plupart des églises converties en étables, celle du Saint-Sépulcre détruite de fond en comble, les fidèles, chassés de Jérusalem et dispersés dans tout l'orient. La barbarie des Turcs seldjoucides s'était montrée pire encore : des caravanes avaient été pillées ou massacrées en route par les Bédouins, et le peu d'infortunés qui avaient échappé à ces massacres n'étaient parvenus à la ville sainte que pour voir de nouveau le tombeau du Sauveur profané, les rites sacrés livrés à la risée des infidèles, le patriarche et les plus vénérables prélats jetés dans les cachots, et ce n'était qu'à travers mille souffrances et mille dangers qu'eux-mêmes avaient pu revenir en Europe.

Les évêques de Rome ressentirent vivement de tels outrages, et voyant l'ennemi du nom chrétien s'approcher toujours plus de l'Italie, ils conçurent les premiers le projet d'une expédition qui aurait pour objet de délivrer la ville sainte, de refouler, de détruire même entièrement, s'il se pouvait, la domination musulmane. Indépendamment de leur zèle pour la cause de la chrétienté, leur orgueil pontifical se complaisait dans la pensée d'étendre de ce côté leur propre suprématie spirituelle [2] et, en relevant les anciennes églises d'orient, de les soumettre enfin à l'autorité de la chaire de Saint-Pierre. Gerbert, dit-on [3], au retour d'un pèlerinage en Terre Sainte, avait, dès sa promotion au souverain pontificat sous le nom de Sylvestre II, excité les peuples d'occident à s'armer con-

[1] Zeller, *Moyen Age*, p. 212. Letronne, *Hist. des pèlerinages*, Paris, 1845.
[2] Voy. Grégoire VII, l. 2, ép. 31, *ad Henric.* IV. Mansi XX, 148.
[3] Ce fait a été révoqué en doute. Voyez *Encycl. des sciences religieuses*, III, 479.

tre les Sarrasins, et à son instigation les Pisans, les Génois, et Boson, roi d'Arles, auraient fait une incursion sur les côtes de Syrie (999). Plus tard, douze ans après la prise de Jérusalem par les Turcs, l'année même de son élévation à la papauté, Grégoire VII reçut une ambassade de Michel Ducas qui sollicitait le secours des latins contre ces fiers conquérants et promettait, en retour, au pontife de travailler à la réconciliation des deux Églises. Grégoire exhorta les fidèles [1] à entreprendre cette expédition ; lui-même devait conduire en Asie 50,000 hommes qui s'étaient engagés à le suivre ; il y invitait même la comtesse Mathilde, lorsque l'exécution de ses vastes projets pour l'affranchissement de l'Église le retint en Europe. L'an 1086, Victor III adressa aux princes d'occident la même invitation et provoqua une nouvelle descente des Pisans et des Génois sur les côtes d'Afrique.

Mais, pour l'accomplissement d'un projet dans lequel il ne s'agissait de rien moins que d'affronter la plus formidable des puissances du temps, c'était peu des circulaires d'un pontife, c'était peu d'armer quelques milliers d'hommes et de livrer aux musulmans quelques faibles escarmouches; ou plutôt ces circulaires menaçantes, ces armements intempestifs, très insuffisants quoique annoncés à grand bruit, n'avaient d'autre effet que d'aggraver la situation des chrétiens et des pèlerins de l'orient, en éveillant contre eux les alarmes et l'animosité des Turcs [2]. Il fallait donc, ou abandonner complètement le projet, ou trouver moyen d'y intéresser l'Europe entière, il fallait enflammer tous les cœurs d'un enthousiasme irrésistible pour cette guerre, il fallait, en un mot, la rendre populaire dans tout l'occident, puisque ce n'était qu'à force de bras qu'on pouvait en assurer le succès. C'est assez dire qu'elle ne pouvait réussir qu'à l'aide d'une mission générale en Europe.

On sait que ce fut l'an 1094, sous le pontificat d'Urbain II, que cette mission fut, pour la première fois, prêchée par Pierre, dit l'Ermite, qui revenant des saints lieux, indigné des profanations dont il y avait été témoin, des souffrances des pèlerins et de tous les chrétiens victimes de la barbarie des Turcs, s'était fait charger par le souverain pontife de prêcher contre eux, dans toute l'Europe, la guerre sainte qui devait avoir pour résultat la délivrance de Jérusalem et le relèvement du christianisme en orient.

[1] Grégoire, l. 2, ép. 37. Mansi XX, 153.

[2] Gibbon, *Décadence de l'empire romain*, ch. 58 ss.

Pendant qu'il s'acquittait de son message, Urbain II reçut une ambassade d'Alexis Comnène qui, menacé par les Turcs jusque dans Byzance, implorait de la manière la plus pressante l'assistance des latins. Pour répondre aux désirs de l'empereur, Urbain convoqua, en 1095, à Plaisance, un concile qui, entre autres objets, devait s'occuper de la guerre sainte. Quelque nombreux que fût ce concile, où l'on compta plus de deux cents prélats et de quatre mille ecclésiastiques et une multitude de fidèles, le projet d'Urbain excita bien plus d'enthousiasme encore dans celui qu'il assembla bientôt après à Clermont, en Auvergne (novembre 1096). Les esprits étaient si bien préparés par la prédication de Pierre, que cette ville put à peine contenir tous ceux qui s'y rendirent, en sorte que, malgré la rigueur de la saison, de nombreux assistants furent obligés de demeurer en plein air. Après avoir consacré les premières séances à faire renouveler en Europe la trêve de Dieu, nécessaire pour le succès de la guerre projetée en orient, Urbain, dans la dixième séance, parut sur une espèce de trône, ayant à ses côtés l'ermite Pierre, dans le costume bizarre qui attirait sur lui l'attention de la foule. Pierre parla le premier, et d'une voix émue, souvent entrecoupée de sanglots, dépeignit les maux dont les chrétiens étaient victimes en Palestine[1]. Urbain, prenant ensuite la parole, ajouta de nouveaux détails sur leurs souffrances, et insista sur les récompenses promises à leurs défenseurs. S'ils mouraient en combattant contre les Turcs, la vie éternelle leur était assurée, et ils passeraient directement de cette terre dans le paradis. Cette expédition entreprise pour le nom de Christ rachèterait tous leurs péchés, et remplacerait pour eux toutes les pénitences. Il n'oublia pas non plus de toucher d'autres cordes, de mettre en jeu d'autres mobiles. « Les richesses de vos ennemis, ajouta-t-il, seront à vous, vous pillerez leurs trésors. Le chef que vous servez ne permettra pas que ses soldats manquent de pain, ni d'une juste rétribution pour leurs services. » Urbain conclut son discours par une vive apostrophe aux Français et à toutes les nations représentées dans le concile, et termina par cette parole du Seigneur : « Quiconque aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, etc. » Des acclamations bruyantes retentirent à ces mots. « Dieu le veut ! Dieu le veut ! » s'écria la foule, puis tout à coup, au signal du pontife, s'établit

[1] Voy. son discours. Mansi XX, 822.

un profond silence; un cardinal prononça à haute voix une confession générale, tous se prosternèrent et reçurent à genoux l'absolution de leurs péchés. La guerre sainte était décidée. Tous ceux qui s'engagèrent à passer en Palestine, c'étaient surtout des Français, des Lorrains et des Normands, firent le serment de venger la cause de Jésus-Christ, d'oublier toutes leurs querelles, et en signe de cet engagement sacré, ils attachèrent la croix rouge à leurs habits.

La situation de l'Europe favorisait alors une telle entreprise. « Toutes choses, dit Guillaume de Tyr, allaient dans un tel désordre qu'il semblait que le monde penchât vers son déclin et fût prêt à retomber dans le chaos. » Ce chaos dont parle Guillaume de Tyr, c'était le régime féodal qui régnait alors dans toute l'Europe et y produisait des effets désastreux [1]. Le peuple, composé pour la plus grande partie de misérables serfs ou colons, ne demandait qu'une occasion pour se soustraire à l'oppression et à l'esclavage. Le fléau des guerres privées, en détruisant toute sécurité, portait un coup mortel à l'agriculture, à l'industrie, au commerce; sauf quelques villes maritimes d'Italie où ils recommençaient à fleurir, partout les moyens d'existence manquaient habituellement; une disette affreuse désolait depuis plusieurs années la France et la plupart des royaumes d'occident; des villes entières se dépeuplaient et tombaient en ruines, les habitants quittaient sans regret un sol qui ne pouvait plus les nourrir, une patrie qui ne leur offrait ni bien-être, ni repos, à laquelle aucun intérêt ne les attachait plus, et où ils n'avaient que des vexations, des humiliations à attendre. Sous l'étendard de la croix, les paysans étaient exempts de cens et de corvées, le débiteur ne pouvait être poursuivi [2], le pauvre rêvait les trésors de l'orient, le serf échappait avec joie aux travaux de la glèbe. Les seigneurs, de leur côté, les possesseurs de fiefs qui, pour ne pas mourir d'ennui dans leurs châteaux, cherchaient avec avidité les aventures et se faisaient souvent la guerre, uniquement pour occuper leurs loisirs, trouvaient dans cette expédition lointaine plus d'attrait encore pour leurs goûts dominants. Ainsi les croisades, sans doute avant tout inspirées par les idées religieuses de l'époque, offraient en même temps un palliatif aux misères de

[1] Les *Annales corbeienses*, publiées en 1864 par Jaffé, suffiraient pour nous attester ce malheureux état de l'Europe. Il n'y est question que de famines, de brigandages, d'incendies.

[2] *Conc. Later*. Mansi XXI, 284. Eugène III. Ep., ibid. 627.

l'état social. L'esprit chevaleresque, éclos au milieu des troubles de l'Europe, avec la destination d'y porter remède, fut le grand auxiliaire de la croisade. Dès son origine il avait pris les livrées de la religion. L'Église, qui bénissait les armes et les entreprises des chevaliers, ne les appela point en vain sous l'étendard de la croix [1]; animés par les chants des troubadours, ils s'enrôlèrent en grand nombre pour la guerre sainte. L'Europe tout entière, sauf l'Espagne, suffisamment occupée chez elle, participa à cet enthousiasme. Des hommes de toutes classes, de tous rangs, se levaient en masse, quittaient leurs familles, leur pays, leurs domaines. Les terres, les châteaux étaient vendus à vil prix par les seigneurs empressés de se procurer des ressources pour leur expédition. A la foule belliqueuse se joignaient des moines fatigués de la retraite du couvent, des prêtres ambitieux qui aspiraient aux évêchés de l'Asie, des prélats qui avaient plus de vocation pour manier l'épée que la houlette, des aventuriers qu'animait l'espoir de la licence, des pécheurs qui cherchaient l'absolution par une voie plus facile que celle de la conversion, des criminels enfin que menaçait la justice humaine, et qui, d'après les décrets du concile de Clermont, étaient assurés de l'impunité. Il y avait longtemps en un mot que le monde n'avait été témoin d'un entraînement pareil. Aussi toutes les circonstances en parurent-elles extraordinaires et miraculeuses. On crut voir des étoiles tomber du firmament, des cavaliers décorés de la croix errer dans les nuages, des saints et des rois sortir de leurs tombeaux, et jusqu'à l'ombre de Charlemagne lui-même apparaître pour exciter les chrétiens au départ.

Nous avons dû chercher à nous rendre compte avec quelque détail des circonstances qui déterminèrent les croisades et de l'esprit qui y présida. Quant à ces expéditions elles-mêmes, le récit en appartient à l'histoire politique plutôt qu'à l'histoire religieuse. Nous nous contenterons donc d'en suivre les phases principales, et d'en indiquer les traits les plus caractéristiques et les plus saillants.

Le concile de Clermont, tenu en novembre 1096, avait fixé le départ à l'assomption suivante. Ce terme parut trop éloigné à l'impatience d'une partie des croisés, à celle de la foule grossière et superstitieuse qui suivait habituellement Pierre l'Ermite. Une avant-garde, composée

[1] Villemain, *Litt. au moyen âge*. Bruxelles 1834, I, 451 ss.

d'une multitude indisciplinée, mêlée de femmes, d'enfants, de vieillards de toutes nations, partit dès le printemps, au nombre de trois cent mille âmes, sous la conduite de Pierre et sous celle d'un aventurier français, surnommé Gautier-sans-avoir. Elle se dirigea sur Constantinople, en traversant l'Allemagne et la Hongrie. L'imprévoyance, le fanatisme, la licence de cette multitude confuse lui firent commettre fautes sur fautes et lui attirèrent mille désastres et mille maux. Décimée par le fer des Hongrois et des Bulgares qu'elle avait follement défiés à son passage, elle arriva à Constantinople dans la plus affreuse misère, et fut anéantie à Nicée dès son premier engagement avec les Turcs. Il n'en échappa que deux ou trois milliers d'hommes, au nombre desquels Pierre l'Ermite, dont le crédit souffrit beaucoup d'un tel insuccès.

Bientôt après cette avant-garde, qui ouvrit d'une manière si honteuse et si fatale les expéditions en Terre-Sainte, partit au mois d'août 1097, la première armée régulière des croisés. Elle avait à sa tête Godefroy de Bouillon, duc de Lorraine, chevalier accompli dont on a dit qu'il joignait les vertus d'un héros à la simplicité d'un cénobite, Hugues le Grand, frère du roi de France, Boëmond, prince de Tarente, Raymond, comte de Toulouse, et d'autres chefs renommés. Les différents corps de cette armée, au nombre de trois cent mille hommes, dont cent mille chevaliers principalement français, sans compter la foule inutile de femmes, de prêtres et de moines, se donnèrent rendez-vous sous les murs de Constantinople. A la vue de cette armée innombrable, Alexis Comnène commença à concevoir plus d'effroi de ses libérateurs que de ses ennemis, et mit tout en œuvre pour s'en débarrasser aux moindres frais possibles, sans renoncer toutefois à tirer le meilleur parti de leurs victoires. Les actes de perfidie, auxquels la nécessité le força d'avoir recours, faillirent plus d'une fois allumer la guerre entre les Grecs et les Latins. Enfin il conclut avec ceux-ci un traité[1], d'après lequel il leur promettait de les aider par terre et par mer, sous la condition qu'ils restitueraient à l'empire toutes les villes qui lui avaient appartenu et lui rendraient hommage pour toutes les conquêtes qu'ils pourraient faire de surplus. Les croisés, quittant alors Constantinople, se mirent en marche contre les Turcs. Ils remportèrent sur eux une brillante victoire près de Nicée,

[1] Voy. Guillaume de Tyr, *Hist. des Croisades*. Collection des mémoires, etc., par Guizot.

mais au moment où ils étaient sur le point d'y entrer, elle se rendit à l'empereur grec qui la fit occuper par ses troupes, et en défendit l'entrée aux croisés.

Une autre victoire remportée à Dorylée leur ouvrit un passage à travers l'Asie Mineure. Dans cette contrée, ils eurent des fatigues et des calamités sans nombre à supporter, et n'arrivèrent devant Antioche que réduits de plus de deux-tiers [1]. Ils s'emparèrent de cette ville après sept mois de siège. Enfin, le 10 juin 1099, ils découvrirent pour la première fois Jérusalem; des transports de joie éclatèrent au milieu d'eux à l'aspect de la ville sainte [2]. Ils mirent immédiatement le siège devant ses remparts; mais, ainsi qu'Antioche, elle fut vaillamment défendue par les Turcs, et ce fut avec une armée réduite à douze mille combattants que Godefroy y pénétra par-dessus les murailles [3].

Après avoir livré la population musulmane au carnage, l'avoir exterminée presque tout entière, ainsi que les juifs, avec un barbare sang-froid, comme ils l'avaient déjà fait à Antioche [4] et pillé la ville de fond en comble, le premier soin des croisés fut d'organiser le gouvernement civil et religieux des pays qu'ils venaient de conquérir. Oubliant les engagements pris envers les grecs, ils proclamèrent Godefroy roi de Jérusalem. Ce héros modeste refusa les insignes de la royauté, disant qu'il ne porterait jamais une couronne d'or dans un lieu où le Sauveur du monde en avait porté une d'épines; il n'accepta donc que le titre de défenseur et baron du Saint-Sépulcre, et se déclara vassal du souverain pontife de Rome. Le patriarche grec de Jérusalem étant mort, sur ces entrefaites, dans l'île de Chypre où il s'était réfugié, le chapelain du duc de Normandie, Arnoul, homme intrigant et d'assez mauvaises mœurs, parvint à se faire nommer à sa place. Dans toutes les autres villes conquises, les évêchés furent également confiés à des latins à l'exclusion des grecs.

La brillante victoire d'Ascalon ayant raffermi le trône et la colonie de Jérusalem, la plupart des croisés repassèrent en Europe où ils furent

[1] Voyez les détails dans Guillaume de Tyr, III, p. 157 ss.
[2] Ibid., VII, p. 402.
[3] Ibid., VIII, p. 453-5. Jacq. de Vitry, I, 59 (Coll. des mém. par Guizot).
[4] Il est vrai de dire que sur la nouvelle de l'expédition qui s'approchait, les musulmans de Jérusalem avaient cruellement persécuté les chrétiens et les avaient forcés à quitter la ville; mais les juifs n'avaient pas mérité d'être, comme le furent plusieurs d'entre eux, brûlés par les chrétiens dans leurs synagogues.

reçus en triomphe. Le bruit de leurs exploits, les merveilles qu'ils en racontèrent excitèrent l'émulation de ceux qui avaient refusé de partir avec eux ou qui étaient revenus sans voir Jérusalem. Une nouvelle armée, ou pour mieux dire un ramas de pèlerins sans discipline, partit aussitôt, se vantant d'aller jusqu'à Bagdad et d'arracher l'Asie entière des mains des infidèles[1]. Le plus grand nombre périrent avant d'être arrivés même à Antioche. Cette première croisade avait coûté à l'Europe un million d'hommes et avait eu pour tout résultat la conquête de la ville sainte et celle d'une portion de la Syrie et de la Palestine, formant les comtés de Tripoli et d'Édesse, les principautés d'Antioche et de Galilée, et quelques autres seigneuries.

Ces conquêtes elles-mêmes ne tardèrent pas à être menacées. Godefroy y avait établi le même régime qui subsistait alors en occident, le régime féodal, constitué selon le code célèbre qui a pris le nom d' « assises de Jérusalem. » Quel que fût le mérite de ce code, le plus parfait que l'on connût alors, il établissait un système de gouvernement peu favorable au but qu'on se proposait. Au lieu d'un pouvoir fortement organisé, tel que celui qui convient à des entreprises militaires, tel que celui qu'il eût fallu surtout pour résister à l'effort d'une nation despotiquement gouvernée, la royauté établie à Jérusalem était des plus chancelantes. Le roi avait sans cesse à combattre les prétentions de tous les grands de ses états, celles des princes, des barons, du clergé et particulièrement celle du patriarche de Jérusalem, qui voulait trancher du pape, et refusait âprement au roi les richesses de l'Église que celui-ci aurait voulu consacrer à la défense des saints lieux. Enfin il fallait lutter contre les passions de tous les aventuriers qui affluaient dans la colonie et qui renouvelaient en Asie les prétentions qu'ils n'avaient pu faire triompher en occident. Godefroy de Bouillon, dont l'ascendant pouvait seul surmonter tant d'obstacles, mourut au bout d'un an de règne l'an 1100, et ses successeurs Baudouin Ier et Baudouin II du Bourg, malgré leur mérite et leur valeur, ne purent le remplacer qu'imparfaitement. L'armée se trouvait réduite, par de nombreux départs de croisés, à quatre ou cinq mille hommes. Enfin il s'en fallait de beaucoup que toute la Palestine et la Syrie fussent au pouvoir des

[1] Guillaume de Tyr, II, 70.

chrétiens. Leurs territoires étaient séparés les uns des autres par ceux des infidèles, et ceux-ci occupaient en Syrie plusieurs places fortes, entre autres Damas, d'où ils faisaient des incursions chez leurs ennemis. Tout l'héroïsme des croisés ne put lutter contre la réunion de circonstances si défavorables. L'an 1144, après une suite de revers, Édesse, place très forte, l'un des principaux boulevards du royaume, retomba entre les mains des infidèles. Ce fut une alarme générale chez les chrétiens d'Asie et d'Europe, quand la nouvelle s'en répandit. Le pape Eugène III fit immédiatement prêcher une seconde croisade. Saint Bernard, abbé de Clairvaux, qu'il en chargea, parcourut dans ce but l'Italie, la France et l'Allemagne, où il n'obtint guère moins de succès auprès de la foule que n'en avait eu Pierre l'Ermite, et auprès des princes en eut de plus sérieux. A son appel, Louis VII, roi de France, qui avait à expier l'horrible massacre de Vitry, et Conrad III, empereur d'Allemagne, prirent tous deux la croix. L'enthousiasme populaire s'en accrut et bientôt parvint à son comble; on envoyait une quenouille et des fuseaux à ceux qui refusaient de s'engager[1]. L'expédition partit en 1147. Les princes eurent le tort de se mettre en marche séparément. Leurs armées ainsi divisées ne pouvant se prêter un mutuel appui, trahies par les empereurs grecs qui profitaient de leur faiblesse pour entretenir des intelligences avec les Turcs[2], trompées par des guides qui les faisaient tomber dans leurs embûches, privées même de secours par les chrétiens d'orient dont elles traversaient le pays, et qui leur fermaient les portes de leurs villes, furent bientôt détruites l'une après l'autre, en Asie Mineure, par la famine et par le fer des musulmans. Leurs faibles débris, après s'être rejoints à Jérusalem, vinrent mettre le siége devant Damas. Mais les divisions des chefs firent échouer cette expédition. Repoussés de Syrie, ils revinrent honteusement en Europe, où l'on fut consterné d'apprendre cet échec inattendu, au lieu de l'infaillible succès que saint Bernard avait promis, garanti même, à ce qu'on racontait, par nombre de miracles. Guillaume de Tyr a peint naïvement l'abattement des croisés après cette seconde expédition[3]. La foi de saint Bernard lui-même fut ébranlée : « Tout le monde sait, écrivit-il au pape Eugène III, que les jugements de Dieu

[1] Michaud, II, 140.
[2] Guillaume de Tyr, XVI, 495.
[3] Ibid., II, 117, 500.

sont insondables; mais celui-ci est un si profond abîme qu'on peut appeler heureux celui qui n'en est pas scandalisé. » Quant aux murmures des fidèles, il y répondit en imputant cet échec aux vices des croisés qui les avaient rendus indignes de la victoire[1].

Tandis que le royaume de Jérusalem s'affaiblissait de plus en plus par les désordres et la corruption des chrétiens établis en orient, une révolution importante survenue chez les musulmans redoubla les dangers qui menaçaient ce royaume et accéléra sa chute. Aux sultans fatimites qui régnaient sur l'Égypte, et qui dès longtemps étaient énervés par la mollesse, succéda leur vizir, le vaillant Saladin, zélé sectateur de Mahomet, et dont la valeur indomptée donna une nouvelle vigueur à l'islamisme. Après avoir, en 1173, réuni la possession de la Syrie à celle de l'Égypte, il parcourut en vainqueur la Palestine, livra à Guy de Lusignan, roi de Jérusalem, la bataille de Tibériade, où il fit périr par l'épée la plupart des chevaliers du Temple et de saint Jean. Cette victoire entraîna la soumission de toutes les villes de Syrie et, en 1187, celle de Jérusalem elle-même. Les chrétiens de cette ville qui ne purent payer leur rançon demeurèrent esclaves des musulmans, les autres eurent la liberté de partir; mais leur sort était si déplorable que Saladin lui-même en fut touché et leur fit distribuer des secours; ils errèrent tristement dans la Syrie, où plusieurs périrent de douleur et de faim.

La prise de la ville sainte et la chute du royaume de Jérusalem, quatre-vingt-dix ans après sa fondation, jetèrent la consternation chez les latins. Urbain III en mourut de désespoir. Guillaume, archevêque de Tyr, venu en Europe pour solliciter des secours, parut dans l'assemblée de Gisors, et, après un récit douloureux de la prise de Jérusalem, prêcha avec ardeur la guerre sainte. Une nouvelle croisade fut immédiatement décrétée dans cette assemblée, et pour subvenir aux frais qu'elle devait entraîner, on ordonna la levée d'une dîme qui prit le nom de dîme saladine. La France et l'Angleterre étaient en guerre en ce temps-là. Le pape réussit à leur faire conclure la paix, les rois Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion prirent de concert la croix, ainsi que l'empereur d'Allemagne, Frédéric Barberousse. Ce furent les chefs de cette troisième croisade[2].

[1] Bernard, *De consider.*, II, 1.
[2] Jacques de Vitry, p. 254.

Frédéric partit le premier en 1189 et, grâce à la sévère discipline de ses troupes, parvint assez heureusement jusqu'aux environs du mont Taurus; mais là, ayant voulu se baigner dans le Calycadnus, près de Séleucie, il périt entraîné par le courant. Son armée, débandée aussitôt, se dispersa et fut à peu près anéantie. Les rois de France et d'Angleterre, qui avaient préféré la route de mer, moins fatigante et moins périlleuse, se rejoignirent devant Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre), qu'ils assiégèrent, mais dont ils ne furent maîtres qu'au bout d'un an et après des pertes immenses causées par la peste, la famine et neuf sanglantes batailles, où, sur six cent mille hommes, cent mille périrent les armes à la main. Ces désastres furent encore aggravés par la discorde des chefs. Philippe-Auguste, las de tout ce qu'il avait souffert devant cette ville, et pressé de reprendre aux Anglais leurs conquêtes en France, y retourna bientôt, laissant Richard à la tête de cent mille hommes. Ce prince fit des prodiges de valeur, mais ne sut pas profiter de ses victoires. Il fut obligé, en 1192, de conclure avec Saladin une trêve qui stipulait cependant pour les chrétiens la liberté des pèlerinages à Jérusalem. A son retour en Europe, Richard fut fait prisonnier par Léopold duc d'Autriche, qui avait eu à se plaindre de lui au siège de Saint-Jean-d'Acre. Livré à l'empereur Henri VI, il fut retenu longtemps dans une tour, d'où il ne sortit que moyennant une forte rançon, sans que le pape Célestin lui eût envoyé pendant sa captivité le moindre secours, ni fait une seule démarche pour obtenir sa délivrance. Ainsi finit la troisième croisade, dont les seuls résultats un peu remarquables furent la prise de Ptolémaïs et la démolition d'Ascalon.

Innocent III, monté récemment sur le trône pontifical, jugea qu'on ne pouvait laisser plus longtemps sans secours les chrétiens de Palestine. En 1197, il fit prêcher une nouvelle croisade par Foulque, curé de Neuilly, célèbre prédicateur du temps[1]. Un grand nombre de seigneurs, surtout en France, répondirent à l'appel. Mais leur armée ne comprenant que 20,000 guerriers, on ne crut pouvoir avec succès prendre la route de terre et l'on résolut de traiter avec les Vénitiens pour leur transport par mer. Le doge Dandolo accueillit cette demande avec enthousiasme et s'offrit, tout octogénaire et presque aveugle qu'il

[1] Voyez son panégyrique dans Jacques de Vitry, II, 296.



était, pour commander l'expédition [1]. Le sénat et le peuple de Venise s'y prêtèrent également, mais par des motifs d'un autre ordre. Tout occupés des intérêts de leur négoce, ils n'avaient vu jusque-là dans les expéditions saintes qu'une occasion de l'étendre et de louer avantageusement leur marine aux croisés. Dès la première expédition, ils avaient obtenu dans les pays conquis par les latins un privilège spécial d'établissement et de commerce, et après la prise de Tyr, en 1184, s'étaient fait adjuger un tiers de cette ville [2]. Ils consentirent cette fois à fournir les transports moyennant la somme de 25,000 marcs payés comptant et la moitié des conquêtes que les croisés feraient en orient. Mais à peine avait-on mis à la voile, qu'au lieu de les conduire directement en Palestine, ils leur demandèrent, en payement de ce qui leur restait dû, de les aider à reprendre en Dalmatie la ville de Zara, que venait d'occuper le roi de Hongrie. Les menaces et les anathèmes d'Innocent III ne purent les détourner de ce dessein. Puis, durant le siége, arriva le fils de l'empereur grec qui venait implorer la protection de la république pour son père, Isaac Lange, chassé du trône et emprisonné par un usurpateur. Les Vénitiens, Dandolo lui-même, représentèrent aux croisés les ressources qu'ils trouveraient à Constantinople pour mener leur expédition à bonne fin, et pour calmer les scrupules du pape, il fut stipulé dans la convention conclue avec Isaac Lange [3], que l'empire d'orient, rendu à son légitime souverain, rentrerait sous l'obéissance de Rome. La moitié des chevaliers, néanmoins, se refusèrent à faire ce détour et voulurent se rendre directement en Syrie. L'autre moitié, conduite par les Vénitiens, fit voile pour Constantinople. Mais là, mille complications les attendaient. Isaac, pour accomplir les promesses faites aux croisés, fut obligé de se livrer envers son peuple à des exactions qui le firent de nouveau détrôner, puis mettre à mort, et remplacer par un prince nommé Mouzoufle. Les croisés, campés hors de la ville, durent l'assiéger pour soutenir leurs droits. Ils la prirent, en brûlèrent une partie, pillèrent et dévastèrent le reste, et firent périr l'usurpateur. L'empire grec demeurant sans chef, les Vénitiens donnèrent le titre d'empereur au commandant des croisés, Baudouin,

[1] Voyez sa belle allocution aux croisés dans Villehardouin et Villemain (*Littér. du Moyen Age*).

[2] Guillaume de Tyr, II, 240.

[3] Villehardouin, *Histoire de la conquête de Constantinople*, ch. 63-183.

comte de Flandre, gardant pour eux tout un quartier de la ville et tous les ports de l'empire, dont ils possédèrent ainsi les trois huitièmes. Les autres chefs croisés s'en partagèrent le reste sous divers titres féodaux (1204).

Un empire latin substitué ainsi à l'empire grec, il s'agissait de le garder. Mais sur chaque point de son territoire, les croisés rencontrèrent, tantôt la résistance des Grecs, tantôt les attaques des Valaques, des Bulgares, et celles des Comans encore païens, habitant au nord de la mer Noire[1]. Les plus grandes difficultés provenaient des discordes des croisés eux-mêmes, qui se disputaient à main armée telles villes ou telles provinces dont la possession les tentait et souvent, pour se les approprier, pactisaient avec l'ennemi. Villehardouin nous peint au naturel les jalousies, les animosités, les instincts cupides de ces chevaliers enrôlés, disaient-ils, pour reconquérir le saint sépulcre. Pendant qu'ils n'étaient occupés qu'à partager et à se disputer les dépouilles de l'orient, les Grecs profitèrent de leurs divisions pour se renforcer dans les villes qui leur restaient et y fonder les trois états de Nicée, Trébizonde et Durazzo, jusqu'à ce que sous Michel Paléologue, les Grecs de Nicée, aidés des Génois, éternels rivaux des Vénitiens, reprirent, en 1261, possession de Constantinople. Ce fut le coup de mort donné au nouvel empire latin.

Cet épisode de la quatrième croisade nous montre assez ce qu'était devenue la ferveur du zèle qui avait premièrement donné lieu à ces expéditions. On n'y voyait plus qu'une carrière ouverte à l'ambition des seigneurs, aux prétentions des papes, aux spéculations des marchands; et pendant qu'on perdait ainsi de vue leur but primitif, ce fut une armée de 20,000 adolescents des deux sexes qui, en 1212, se chargea d'aller conquérir la Palestine. Ces jeunes infortunés furent tous massacrés ou réduits en esclavage avant leur arrivée. C'est ce qu'on appelle la « croisade des enfants. »

Innocent III, consterné du tour qu'avaient pris les événements, après avoir fait solennellement publier en 1215, dans le concile de Latran[2], une nouvelle croisade, avait pressé vivement Frédéric II d'en prendre le commandement. Ses instances auprès de lui n'étaient

[1] Villehardouin, l. c., c. 515 et passim.
[2] Mansi, XXII, p. 1058.

pas non plus, il est vrai, complètement désintéressées; il lui tardait d'éloigner un souverain qui, maître de la Sicile et d'une partie de l'Italie, menaçait constamment les possessions de l'Église. Mais le même motif qui portait le pontife à envoyer Frédéric II en Palestine, portait le monarque lui-même à différer continuellement son départ [1].

Pendant que Frédéric ajournait ainsi l'accomplissement de son vœu, trois petits souverains, le roi de Hongrie André II, suivi de quelques princes allemands et scandinaves, Jean de Brienne, roi titulaire de Jérusalem, et Hugues de Lusignan, roi de Chypre, partirent ensemble de cette île où ils s'étaient donné rendez-vous et débarquèrent à Ptolémaïs [2] (1217). Le manque de vivres, et les discordes qui s'élevèrent entre ces chefs les contraignirent bientôt à se séparer. Le roi de Chypre mourut et celui de Hongrie revint en Europe où le rappelait la situation critique de son royaume. Jean de Brienne, sans se laisser troubler par ce départ, alla attaquer les musulmans en Égypte où, depuis Saladin, se trouvait le siège de la puissance musulmane de Syrie. Il était déjà depuis dix-sept mois devant Damiette, lorsque le sultan, le voyant près de s'en emparer, lui offrit, s'il quittait l'Égypte, de lui rendre le royaume et la ville de Jérusalem. Cette offre avantageuse fut rejetée par l'influence du cardinal Pélage, légat du pape qui, mû par un sot orgueil, pressa le siège de Damiette et, après la prise de cette ville, conseilla à Jean de Brienne de marcher sur le Caire. Quand les Sarrasins virent l'armée des croisés engagée au milieu des bras du Nil, ils en ouvrirent les écluses, inondèrent le pays, détruisirent les vaisseaux des chrétiens, et leur coupèrent la retraite par terre. Il fallut que Pélage lui-même (1221) allât négocier une paix humiliante, et après avoir rendu Damiette, les croisés revinrent tristement à Ptolémaïs.

Atterré par cet échec, le pape Honorius III pressa plus vivement Frédéric II de partir, et pour l'y intéresser plus directement, obtint pour lui la main d'Yolande, fille de Jean de Brienne, et lui fit reconnaître le titre de roi de Jérusalem. Frédéric, après de nouveaux délais et de nouveaux détours qui lui attirèrent les anathèmes du saint-siège, chercha à s'acquitter de son vœu de la manière la moins onéreuse pour lui. Il traita secrètement avec le sultan d'Égypte Mélik-Kamel qui, menacé des attaques d'un monarque si renommé, consentit à lui ren-

[1] Michaud, III, p. 417.
[2] Jacques de Vitry, III, 328 et suiv.

dre Jérusalem sans combat. S'étant ainsi assuré d'avance de cette conquête, Frédéric se décida enfin à se mettre en route; mais, par une contradiction singulière, le pape jusqu'alors si pressant, lui fit défendre de s'embarquer, déclarant qu'un prince excommunié n'avait pas le droit de prendre en main la cause du Ciel. Frédéric, loin de tenir compte de cette défense, ne se montra que plus impatient d'accomplir son dessein. Arrivé devant Ptolémaïs (1229), il conclut avec le sultan d'Égypte une trêve de dix ans et un traité qui, comme nous venons de le dire, lui assurait la possession de Jérusalem. Il entra aussitôt dans la ville sainte, se rendit à l'église du St-Sépulcre et s'y couronna de sa propre main, n'ayant pas même trouvé un prêtre qui voulût présider à cette cérémonie et dire la messe en sa présence. Frédéric n'en fit pas moins sonner très haut le service qu'il venait de rendre à la chrétienté; mais bientôt il fut contraint de quitter la Syrie; chassé par la réprobation générale des chrétiens qui l'habitaient, il revint en Europe (1229) où le rappelait l'invasion de ses propres États [1].

Jérusalem ne demeura pas longtemps au pouvoir des chrétiens à qui elle venait d'être rendue d'une manière si peu honorable; prise et reprise par divers princes mahométans, elle demeura enfin au pouvoir de Malek-Saleh, sultan d'Égypte (1242). Bientôt de nouveaux malheurs atteignirent les colonies chrétiennes. Les Turcs kowaresmiens, chassés de leur pays par les invasions des Mongols, qui commençaient à se rendre redoutables en Asie, et cherchant une nouvelle patrie, fondirent sur la Syrie et l'Asie Mineure, ainsi que les Comans, encore plus farouches. Les chrétiens d'orient, terrifiés par ces invasions inattendues, sollicitèrent à grands cris le secours de leurs frères d'Europe, et Innocent IV fit décréter une nouvelle croisade par un concile assemblé à Lyon. Mais, si les papes persistaient opiniâtrement dans leurs vues ambitieuses sur l'orient, l'Europe commençait à se lasser de tant d'efforts aussi vains que coûteux. Les troubadours, jusque-là si ardents à célébrer les croisades, commençaient à en détourner les seigneurs [2] qui les protégeaient, et les exhortations pathétiques d'Innocent n'eussent probablement produit aucun effet s'il n'y eût eu en ce temps-là sur le trône de France un prince qu'animait au plus haut

[1] Michaud, III, 523 ss.
[2] Villemain, l. c., 157.



degré l'esprit religieux et chevaleresque, tout à la fois, des premiers croisés [1].

Dans une maladie grave à laquelle il avait été sur le point de succomber, saint Louis avait fait vœu de partir pour la délivrance de la Terre sainte. Après sa guérison, il voulut, malgré toutes les représentations de sa famille et de sa cour, accomplir le vœu qu'il avait formé. L'an 1248, il partit de Marseille avec la reine, ses trois fils, plusieurs nobles de son royaume et plus de 50,000 hommes de troupes [2]. Conformément au plan déjà suivi dans la croisade précédente, il résolut de tourner ses premiers efforts contre l'Égypte, d'où les Turcs tiraient leurs principales ressources. Il prit d'assaut Damiette, la clef de cette province. Mais il eut le chagrin de voir ses chevaliers et ses barons mener dans cette ville conquise la vie la moins édifiante et la plus propre à animer contre eux la colère des Sarrasins. Pendant qu'ils ne songeaient qu'à banqueter et à ribauder, dit Joinville, le soudan vint les assaillir avec une forte armée et s'apprêta à leur couper les chemins [3]. En essayant de pénétrer dans l'intérieur du pays, saint Louis eut à lutter, non seulement, comme Jean de Brienne, contre les inondations du Nil, mais contre les ravages plus meurtriers encore de la famine et de la peste. Enfin, enveloppé par les Turcs à Mansourah, il fut fait prisonnier, pendant que la reine était au même instant assiégée dans Damiette. Dans cette position terrible, Louis fit admirer son héroïque constance. Pendant toute la durée de sa captivité, il n'adressa pas une seule prière à ses vainqueurs, mais il ne laissa pas non plus échapper un seul mot de désespoir ni d'impatience. Il ne consentit à capituler pour lui-même, qu'autant que son armée serait comprise dans le même traité et son exemple fut suivi par les chefs. Ayant restitué Damiette, il se rendit en Palestine (1250) où il séjourna quatre ans, puis revint en France après avoir fortifié Acre, Césarée et Jaffa.

Malgré tout ce qu'il avait souffert, il ne croyait point encore avoir

[1] Voy. Joinville, *Vie de saint Louis (Recueil des historiens des Gaules)*.

[2] Joinville, *Vie de saint Louis*, p. 206.

[3] C'est pourtant près de cette ville que Joinville, malade de la peste et sur le point d'être massacré, fut sauvé, soigné et guéri par un sarrasin, vrai type du Samaritain de l'Évangile. — En revanche saint Louis y fit rencontre d'un français renégat, lequel lui avoua qu'étant venu avec le roi Jean en Égypte, où il avait amassé de grands biens, il ne se souciait pas de rejoindre les chrétiens, bien qu'il reconnût la supériorité de leur foi.

acquitté son vœu. Ayant appris les ravages des mameluks et la reddition des villes qu'il venait de fortifier, l'an 1267, il se présenta au Parlement, portant à la main la sainte couronne d'épines et, malgré le conseil de Joinville, annonça la résolution d'entreprendre une nouvelle croisade. Cette fois, désirant ouvrir les chemins de la Méditerranée et affaiblir la puissance des mameluks pour obtenir ensuite de plus grands succès en Égypte et en Palestine, peut-être aussi espérant gagner le bey de Tunis, d'après le conseil intéressé de son frère, Charles d'Anjou [1], qui, maître de la Sicile, avait besoin, pour s'en assurer la possession, d'un poste sur la rive opposée, il se détermina à faire voile pour l'Afrique. Il débarqua près des ruines de Carthage et mit le siège devant Tunis. Mais bientôt une maladie contagieuse vint porter le ravage dans son armée; lui-même en fut atteint, et dès qu'il sentit les approches de la mort, il se fit coucher sur la cendre et expira avec tout le courage d'un héros chrétien [2]. Les débris de son armée ne revinrent en Europe qu'après de nouveaux désastres.

Telle fut la fin déplorable de ces expéditions dont on s'était promis de si glorieux résultats, et en même temps le signal de la destruction des colonies chrétiennes en Asie. La puissance des Francs ne pouvait s'y maintenir par elle-même; fondée par les croisades, elle devait tomber avec elles. Déjà en 1265, Césarée, Jaffa, Antioche avaient été reprises par les mameluks; Tripoli le fut en 1288. Ptolémaïs, dernière possession des Francs en Palestine, fut également perdue à la suite d'un siège opiniâtre, un siècle après sa conquête par Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion. L'œuvre des croisades se trouva ainsi complètement anéantie au bout de deux siècles, après avoir coûté à l'Europe chrétienne la vie de six ou sept millions d'hommes.

Certes, s'il suffisait de la valeur militaire pour fonder une puissance durable, l'issue des croisades eût été bien différente; peu d'expéditions, en effet, offrent des traits plus éclatants de bravoure et d'intrépidité. Mais cette bravoure ne fut pas assez secondée par la sagesse et la prudence. Les croisés commirent des fautes que les qualités militaires les plus brillantes rachètent difficilement. Leur imprévoyance dans la plu-

[1] Littré, *Les barbares et le moyen âge*, p. 301.
[2] Joinville, p. 400.

part des cas fut poussée à l'extrême; pleins d'une confiance aveugle dans les reliques qu'ils découvraient, dans les saints qu'ils invoquaient, dans la cause qu'ils défendaient, ils négligeaient souvent jusqu'aux précautions les plus indispensables. Il semblait, à les voir, que Dieu fût obligé, quoi qu'ils fissent, de garantir contre tous les obstacles, contre tous les périls ceux qui allaient combattre pour sa cause et conquérir son tombeau. Leurs armées étaient suivies d'une foule confuse et inutile qui multipliait leurs embarras et augmentait les horreurs de la famine. Les aventuriers qu'ils admettaient, qu'ils appelaient, pour mieux dire, sous leurs drapeaux, les hommes corrompus, les malfaiteurs auxquels ils promettaient des années d'indulgence plénière pour prix d'une croisade[1], apportaient dans leur camp la contagion de leur indiscipline et de leurs vices; la présence des femmes donnait lieu à des dérèglements pires encore, dont les funestes effets, malgré les ordonnances publiées au commencement de l'une des croisades, se firent surtout sentir devant Antioche et devant Thoron. Tant d'hommes avides qu'avaient attirés en Palestine les trésors de l'orient, déshonoraient et compromettaient l'armée des croisés par leur soif de pillage; l'une des batailles les plus importantes, livrée devant Ptolémaïs, fut perdue par les effets de cette cupidité. Les discordes entre les grecs et les latins, les trahisons des premiers, les représailles des seconds furent une nouvelle source de malheurs[2]. Enfin, parmi les croisés eux-mêmes, il était presque toujours impossible de maintenir l'accord entre des ordres militaires rivaux, entre des chefs de nations diverses, presque tous égaux en rang, tous fort susceptibles sur le point d'honneur, qui tous voulaient commander, aucun obéir, et qui, faute de pouvoir s'entendre, étaient sans cesse obligés de se séparer et par là de disséminer leurs forces, insuffisantes dès lors contre l'ennemi commun.

Mais, lors même que les croisés eussent évité toutes ces fautes, nous ne pensons pas pour cela que leurs expéditions eussent été couronnées de succès. Si la puissance musulmane eût pu être détruite en orient pendant le moyen âge, c'était au IXme siècle qu'il eût fallu l'attaquer. Le premier enthousiasme religieux était alors affaibli chez les Sarrasins, les califats démembrés et en pleine décadence avaient prêté le flanc

[1] Le Concile de Reims (1148), can. 15, imposait pour pénitence aux incendiaires une année de service en Espagne ou dans la Terre sainte (Mansi, XXI, 717).
[2] Michaud, III, 338.



même aux attaques des empereurs grecs, à plus forte raison eussent-ils offert une proie facile à l'héroïsme des latins, conduits par un Charlemagne. Mais au XIIme siècle, le moment favorable était passé. La puissance de l'islamisme venait de se retremper dans le sang turc; une nation belliqueuse venait d'embrasser cette religion avec un zèle égal, si ce n'est supérieur à celui des premiers compagnons du prophète. Si les chrétiens mettaient tant d'ardeur à conquérir le tombeau du Christ, les Turcs n'en mettaient guère moins à défendre la ville sainte d'où Mahomet avait fait son voyage nocturne dans le ciel. Si les croisés détestaient chez les Turcs les ennemis de la croix, les Turcs ne détestaient pas moins dans les chrétiens des adorateurs d'images; le fanatisme était égal des deux côtés, et même le nombre de ceux que la captivité ou les tourments portèrent à renier leur foi fut plus grand du côté des chrétiens que de celui des musulmans [1]. A la reprise de Ptolémaïs en 1291, il y avait un fossé à traverser pour s'approcher de la place. Les chages, sectaires qui suivaient l'armée des mameluks, le comblèrent de leurs corps vivants et ce fut en les écrasant de son poids que la cavalerie parvint au pied des murailles [2]. Pour attaquer chez elle une telle nation, pour balancer l'effet de tant de circonstances contraires, il eût fallu opposer à sa valeur barbare les ressources d'une civilisation avancée. Mais l'Europe était loin de posséder alors une telle supériorité; presque aussi barbare elle-même sous ce rapport que les nations qu'elle combattait, dépourvue de ressources et de moyens faciles de subsistance et de transport, ce n'était qu'aux prises avec les plus grandes difficultés qu'elle envoyait ses troupes sous un climat meurtrier, au milieu d'ennemis qui les pressaient de toutes parts, soutenir dans un complet isolement une lutte aussi inégale. En un mot, les croisades, à l'époque où elles furent entreprises, n'avaient aucune chance de succès.

Cette vérité, qu'un siècle plus éclairé n'eût pas manqué de reconnaître d'avance, une expérience tardive et bien cruelle l'apprit aux chrétiens d'occident. Nous avons vu que dès le commencement du

[1] Michaud, IV, 281.

[2] Serait-ce en souvenir de ce fanatique dévouement, que naguère encore se célébrait chaque année au Caire la cérémonie du Dozé où un personnage représentant le prophète se promenait à cheval sur les corps étendus et pressés de malheureux fellahs qui sortaient de là les uns écrasés entièrement, les autres estropiés pour la vie?



XIIIme siècle l'ardeur pour les croisades était déjà bien refroidie. Sur la fin du même siècle, nous la voyons tout à fait éteinte, et lorsque les papes, dans leurs vues ambitieuses et intéressées, essayaient de la ranimer, ce n'était pas seulement du découragement qu'on leur opposait, mais bien souvent l'amer sarcasme, tant il est imprudent de faire reposer la confiance en Dieu sur de fausses bases, tant sont dangereuses pour la piété des peuples les notions erronées qu'on leur inculque sur le gouvernement divin. Les premiers prédicateurs de la croisade avaient garanti à ceux qui prenaient la croix l'assistance immédiate et miraculeuse de Dieu; ils appuyaient leurs assurances sur des prédictions de l'Écriture, interprétées comme on le faisait alors, avec le ferme dessein d'y trouver tout ce qu'on y cherchait; selon Joachim, abbé de Calabre, qui disait avoir reçu de Jésus-Christ le privilège d'expliquer l'Apocalypse, Jérusalem devait être délivrée sept ans après la conquête de Saladin. Selon Innocent III, la puissance de Mahomet touchait à sa fin, car elle n'était autre chose que la bête de l'Apocalypse qui ne devait pas dépasser le nombre de 666; or, six siècles étaient déjà écoulés depuis Mahomet. Sur de telles affirmations, les croisés partaient avec la certitude du succès; puis, quand elles se trouvaient démenties par l'événement, ils revenaient désespérés, le blasphême à la bouche; une aveugle incrédulité remplaçait l'aveugle superstition. « O Dieu! s'écriaient-ils, qu'est devenue ta puissance? Ou si tu es encore puissant, qu'est devenue ta justice? Si tu abandonnes ceux qui combattent pour toi, qui osera désormais se ranger sous ta bannière [1]? Irons-nous, disaient quelques autres, combattre pour un Dieu qui protège si mal les siens et qui semble s'être fait l'allié du Turc? » Saint Bernard lui-même ne savait que répondre à ces plaintes. Plus tard, Joinville refusa net à saint Louis de le suivre à la croisade, et déclara avoir entendu dire que ceux qui lui avaient conseillé le départ avaient « fait péché mortel. » On vit, après un désastre, jusqu'à trois mille croisés se faire musulmans, persuadés que le Dieu qui avait fait triompher les siens était le seul véritable [2]. A la fin tous les prodiges, toutes les visions, toutes les prédictions, toutes les reliques, tous les moyens qu'on mit en œuvre pour ranimer l'ardeur des chrétiens se trouvèrent sans effet.

[1] Voyez le profond découragement de Guillaume de Tyr après son récit de la troisième croisade, XXIII, p. 460.

[2] Michaud, II, 172.

III. NOUVELLES LUTTES EN OCCIDENT

Ce fut donc en vain que pendant longtemps encore de nouveaux projets de croisades furent mis en avant, tantôt par les papes, tantôt par divers princes d'Europe, tantôt par les villes commerçantes. Bien loin de pouvoir espérer la destruction de la puissance musulmane, ce furent les chrétiens d'occident qui se trouvèrent eux-mêmes exposés à ses assauts. Nous avons vu que depuis la perte de Saint-Jean d'Acre, aussitôt que les derniers croisés eurent quitté les provinces d'orient, les Turcs reprirent l'offensive, achevèrent la conquête de l'Asie Mineure, portèrent leurs armes en Europe, et non contents de redoubler leurs coups contre l'empire grec, s'avancèrent sur le Danube, menaçant la Hongrie, l'Autriche, l'Allemagne, l'Italie elle-même.

Mais cette fois, les Latins avaient un avantage qu'ils n'avaient point eu en orient; ils étaient chez eux; ils combattaient sur leur propre terrain, ils pouvaient opposer aux musulmans des ressources plus assurées, des forces plus compactes. Les rôles étaient donc intervertis. Les rois de Hongrie surtout, particulièrement intéressés dans cette lutte, secondés par la valeur de Jean Castriot (Scanderberg, prince d'Albanie) et de Jean Hunyade, vaïvode de Transylvanie, et soutenus par les forces de l'Allemagne et de l'Autriche, furent de ce côté le boulevard de la chrétienté contre les Turcs. Ils réussirent (1439-43) à les repousser au delà du Danube, pendant que les chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem, transportés à Rhodes depuis la prise de Ptolémaïs, furent sur la Méditerranée la terreur des nations barbaresques d'Afrique.

Quant aux chrétiens d'Espagne, ils luttaient avec plus de succès encore contre l'islamisme. Tandis qu'ils avaient derrière eux toutes les puissances d'Europe prêtes à les soutenir, les musulmans au contraire, resserrés de deux côtés par la mer, du troisième par l'Europe chrétienne, séparés de la masse de leurs coreligionnaires, ne pouvaient se recruter que par l'Afrique. Aussi, depuis la chute de la dynastie des Ommiades de Cordoue, sous Hescham IV (1031) et la division de leur califat en plusieurs royaumes, nous avons vu les chrétiens du nord de l'Espagne profiter des guerres intestines que se livraient ces petits États, pour refouler de plus en plus vers le midi la population musulmane. De 1080 à 1085, Alphonse VI, roi de Castille, aidé de l'épée du Cid et de nobles chevaliers venus à son aide de tous les pays chrétiens,

reconquit le royaume de Tolède. Il est vrai que bientôt après, l'Afrique envoya contre eux des ennemis plus redoutables. C'est de là, en effet, c'est du Maroc, que les Almoravides d'abord (1086), puis les Almohades (1120), vinrent remplacer les premiers Sarrasins dégénérés. La position des chrétiens d'Espagne devint alors plus difficile; depuis 1150 surtout, ils eurent des luttes prolongées à soutenir, et quelques pertes cruelles à déplorer. Mais dès le commencement du XIIIme siècle, lorsque les Maures à leur tour eurent perdu leur première valeur, les chrétiens reprirent l'avantage, secourus de nouveau par leurs frères d'occident. La victoire brillante et décisive remportée à Tolosa en 1212 par Alphonse IX, et où périrent, dit-on, 200,000 musulmans[1], porta un coup mortel à la puissance des Maures. Les chrétiens reconquirent successivement Cordoue, Séville, Cadix, le royaume de Valence, celui de Murcie, Tarifa; vers la fin du moyen âge, il ne restait plus aux califes que le royaume de Grenade, devenu tributaire des chrétiens en 1245, et qui, après les avoir aidés à détruire tous les autres, fut enfin conquis en 1492 par Ferdinand d'Aragon. Ce prince put alors, par un effort suprême, que secondèrent les rigueurs prolongées du saint office, arracher du sol de l'Espagne ces populations musulmanes qui l'avaient occupé, mais il faut le dire à leur honneur, cultivé, civilisé, illustré pendant près de huit cents années.

Depuis ce moment, qui coïncide avec l'époque des victoires des Latins sur le Haut Danube, l'Europe tout entière, à l'exception de sa péninsule orientale, fut fermée à l'islamisme, comme l'Asie et l'Afrique l'étaient au christianisme. Ainsi ce qu'on peut appeler comparativement le monde civilisé d'alors, se trouva partagé entre deux cultes dominants. L'islamisme, dès son origine, enté sur les mœurs orientales, demeura maître de l'orient. Le christianisme qui, dans sa marche progressive vers l'occident, s'était conformé de plus en plus à ses besoins et à ses mœurs, présida seul au progrès social et religieux des nations qui le peuplaient. Le Danube, limite des deux civilisations, forma celle des deux cultes.

Les missions qui jouèrent un si grand rôle dans la lutte contre le polythéisme, où il s'agissait avant tout d'instruire et de civiliser les peuples qu'on voulait rendre chrétiens, n'en jouent presque aucun dans

[1] Le Bas, l. c., p. 679 et suiv.

la lutte contre l'islamisme, où il s'agissait de dompter une puissance ennemie, fondée et affermie par la force, et où c'était à la force qu'il fallait avoir recours.

Toutefois, le peu de succès qu'on obtint par ce moyen violent pour la destruction de l'islamisme, fit penser à quelques chrétiens que peut-être les armes spirituelles auraient plus d'efficace, et divers essais furent tentés dans ce sens pour la conversion des Turcs. Pendant l'expédition de Jean de Brienne en Egypte (1209), on vit arriver dans cette contrée saint François d'Assise, qui n'avait point encore fondé l'ordre religieux qui porte son nom, mais qui, déjà entraîné par son exaltation pieuse, cherchait avec ardeur des occasions de la signaler. S'avançant vers le camp des Sarrasins, il se fit arrêter et conduire devant le sultan. C'est Dieu qui m'envoie vers vous, lui dit-il, pour vous montrer la voie du salut. Il l'exhorta à confesser l'Évangile, défia en sa présence tous les docteurs mahométans, et offrit de se jeter sur un bûcher pour prouver la vérité de la foi chrétienne. Le sultan étonné ne jugea pas à propos de lui faire gagner la palme du martyre, et le congédia comme un insensé.

Plus tard, quelques frères de son ordre et de celui de saint Dominique, furent envoyés pour convertir les infidèles de la Syrie et de l'Égypte; ils étaient chargés de lettres du pape, adressées dans le même but au calife de Bagdad, au sultan de Damas et aux principaux chefs musulmans. Un des historiens des croisades, Jacques de Vitry, qui était alors évêque de Saint-Jean d'Acre, raconte que ces missionnaires réussissaient à se faire écouter des musulmans, tant qu'ils discouraient d'une manière générale sur les principes du christianisme; mais que du moment où ils venaient à outrager Mahomet et à le traiter de faux prophète, ils étaient violemment maltraités et souvent en danger de mort.

Raymond Lulle, espagnol, né en 1236 dans l'île de Mayorque, fort distingué par le caractère et par la science, conçut un plan plus vaste pour la conversion des infidèles : ce fut d'établir des écoles pour l'étude de la langue arabe et pour l'acquisition des diverses connaissances nécessaires aux missionnaires, en outre, de travailler à la composition d'un ouvrage, où les vérités du christianisme fussent démontrées avec tant de rigueur et les objections si victorieusement résolues, qu'il en résultât dans l'esprit des musulmans les plus instruits une irrésistible

conviction. Ce livre devait servir de manuel aux missionnaires chrétiens en orient. Pressé de donner lui-même l'exemple, il se rendit à Tunis en 1291, assembla les savants musulmans, leur déclara qu'il était venu pour conférer avec eux de la religion, leur promettant de se convertir lui-même à l'islamisme si on lui en démontrait la vérité. Après avoir réfuté leurs arguments, il essaya de leur prouver par le dogme de la Trinité l'excellence de la religion chrétienne. Mais un des docteurs musulmans coupa court à ses raisonnements en le dénonçant à l'autorité et le faisant jeter en prison, d'où cependant il fut bientôt relâché. Malgré le péril auquel il venait d'échapper, il se rendit encore à deux reprises, savoir en 1306 et 1314, à l'âge de 80 ans, dans la ville de Bougie, et dévoré de la soif du martyre qui remplaçait en lui celle du prosélytisme, il provoqua par ses prédications les autorités musulmanes qui le firent enfin saisir et lapider en 1315; mais son martyre ne produisit aucun fruit. Il en faut dire autant des apologies composées contre l'islamisme, et parmi lesquelles, outre l'écrit de Raymond Lulle, outre ceux de quelques auteurs grecs et arabes dont s'inspirèrent les latins, ceux de Jean Damascène (dans son traité des hérésies), de Théodore Abucara, son disciple, d'Euthymius Zigabenus (*Panoplie*, 1120), de Georges Scholarius, de l'empereur Cantacuzène († 1355), on peut citer aussi celui de Richard, de Monte Crucis, bénédictin († 1309), qui pendant son séjour en orient, avait appris l'arabe et le syriac, et composa l'*improbatio alcorani*, ceux du cardinal Torquemada (*contra principales errores Mohammedanorum*, Paris, 1495), de Pierre Maurice, abbé de Cluny, de Marsile Ficin, etc.

Tous ces ouvrages, quel que pût être le mérite de quelques-uns d'entre eux, semblent n'avoir fait aucune impression sur les musulmans. On ne peut citer aucune conversion de quelque importance qu'ils aient produite.

CHAPITRE III

LUTTES AVEC LE JUDAISME

Il nous reste à retracer la lutte du christianisme avec le judaïsme, lutte moins importante, moins décisive surtout que celle qu'il soutenait contre le mahométisme et le polythéisme, mais accompagnée de circonstances assez caractéristiques pour qu'il vaille la peine de la raconter avec quelque détail.

Pendant que les religions chrétienne et musulmane se parquaient de plus en plus dans deux parties du monde entièrement séparées, l'une en occident, l'autre en orient, les juifs, étroitement mêlés aux deux populations, profitaient des conquêtes de l'une et de l'autre pour s'avancer à leur suite, en sorte que la religion de toutes la plus locale à son origine, se trouvait maintenant la plus universellement répandue. Partout où il y avait des chrétiens, il y avait aussi des juifs dispersés parmi eux, sans jamais se confondre avec eux.

Les persécutions des Arabes les avaient chassés en foule du côté de l'Europe, et ils profitaient de la haine mutuelle que se portaient les chrétiens et les musulmans, les grecs et les latins, les Français et les Allemands, en un mot, de tout ce qui divisait les autres nations, pour s'enrichir chez elles, car, n'ayant aucune patrie, ils trafiquaient avec toutes indifféremment, et servaient partout d'intermédiaires commerciaux.

Au commencement du moyen âge, leur position chez les nations chrétiennes était réglée le plus souvent par la législation rigoureuse de Justinien, appliquée plus ou moins sévèrement suivant les circonstances ou le caractère particulier des souverains. Léon l'Isaurien s'efforça, par la persécution et les supplices, de les contraindre à renier leur culte et les abandonna à l'arbitraire des évêques. Tandis qu'ils avaient

été, comme on l'a vu, tolérés par les rois ariens, en Espagne, les rois visigoths, depuis leur conversion à l'orthodoxie nicéenne, vengèrent sur eux, comme sur les ariens, l'honneur de la Trinité. Reccarède, entre autres, leur interdit, sous peine de la lapidation ou du feu, la célébration de leurs sabbats et de leurs fêtes; Sisebut voulut les contraindre à abjurer, en punissant les récalcitrants par la confiscation ou l'exil. Sous Chintila, en 618, le VI[me] concile de Tolède interdit à tous les juifs qui refusaient de se convertir le séjour de l'Espagne, et prescrivit à tous ses successeurs de s'engager, dès leur avènement, à ne souffrir aucun juif dans leur royaume, les menaçant de l'éternelle damnation s'ils négligeaient d'accomplir ce devoir.

Sous l'influence de mesures aussi rigoureuses, une foule de juifs se virent contraints d'abjurer; il y en eut, dit-on, jusqu'à quatre-vingt-dix mille qui se convertirent sous Sisebut. Cependant, comme ces lois tyranniques ne pouvaient toujours s'exécuter avec une sévérité parfaitement soutenue, que les juges eux-mêmes se lassaient de répandre le sang, il y avait des intervalles de calme pendant lesquels les convertis retournaient en foule au judaïsme. On les punissait alors comme relaps, mais les châtiments ne réussissaient pas toujours à les effrayer. Leur nombre était donc redevenu très considérable en 672, lorsque Wamba, qui devait le trône au clergé et à la noblesse, se crut obligé d'exécuter à la rigueur le décret d'expulsion.

Mais les juifs saisirent diverses occasions de se venger; ceux que Wamba avait proscrits passèrent dans la Septimanie ou Narbonnaise, seule province des Gaules qui appartînt encore aux Visigoths d'Espagne, et y déterminèrent une révolte que Wamba eut quelque peine à apaiser. On a vu qu'ils ne furent pas non plus étrangers à la révolution qui livra l'Espagne aux Arabes. On assure qu'à Tolède, le dimanche des Rameaux, ils profitèrent d'une procession des chrétiens hors de la ville, pour y introduire l'ennemi, et se joignirent à lui pour les massacrer au retour.

Sous la domination arabe, leur haine bien connue pour les chrétiens leur valut, de la part des conquérants, un traitement plus doux. Les persécutions qu'ils eurent à subir furent de courte durée, et ils y échappèrent souvent au moyen d'une rançon. Les rapports entre la langue arabe et l'hébreu devinrent un lien entre les deux peuples; les juifs se trouvèrent naturellement les interprètes des Arabes. Ils en

obtinrent des terres, à la culture desquelles ils s'adonnèrent avec succès, tout en faisant valoir, par leur industrie, les produits de l'Afrique. Ils s'assurèrent aussi la faveur des musulmans en s'adonnant à leurs sciences de prédilection. Du XI[me] au XII[me] siècle, les plus célèbres de leurs écoles eurent souvent à leur tête des juifs distingués qui, par leurs connaissances en théologie, en médecine et dans les sciences exactes, obtinrent un grand ascendant sur les califes et répandirent beaucoup de lustre sur leur propre nation. Tel fut, entre autres, le célèbre Moïse Maïmonide, né en 1139, commentateur de la Mischna, versé d'ailleurs dans presque toutes les sciences, et surtout remarquable par la droiture de son jugement et l'élévation de son esprit. Les juifs eurent ainsi l'honneur de précéder les chrétiens dans le réveil des sciences; leurs relations avec ceux du midi de la France, et par leur moyen avec ceux du reste de l'Europe, y introduisirent les connaissances des Arabes et celles que les Arabes avaient empruntées aux Grecs.

Leur sort, du reste, ne s'adoucit pas seulement dans les provinces d'Espagne conquises par les musulmans. Les chrétiens, suffisamment occupés de leurs luttes avec ces derniers, crurent devoir user de plus de ménagement envers les israélites.

En France, l'avènement de la seconde race leur fut également favorable. Charlemagne se montra juste appréciateur de leurs lumières, de leur activité commerciale, et des avantages qui en résultaient pour ses États, et la tolérance dont il usa à leur égard contribua pendant tout son règne à les détourner de coupables manœuvres. Louis le Débonnaire, surtout, se montra animé envers eux d'une rare bienveillance[1]. Frappé, comme son père, du parti qu'on pouvait tirer de leur aptitude dans les affaires, il leur reconnut le plein droit de posséder des biens immobiliers, de vivre selon leurs propres lois, les affranchit de quelques impôts onéreux qui entravaient leur commerce, leur permit d'avoir des chrétiens à leur service, leur donna des garanties pour le respect de leurs droits devant les tribunaux. Il alla même jusqu'à leur accorder le privilège d'acheter des esclaves à l'étranger pour les vendre dans l'intérieur de l'empire. Mais l'abus qu'ils firent de ce privilège pour livrer des chrétiens aux Sarrasins d'Espagne, aussi bien que la prospérité de leur commerce à Lyon, indisposa contre

[1] Depping, *Hist. des juifs*, p. 45 ss.



eux Agobard, archevêque de cette ville. Il s'éleva contre la tolérance dont on les faisait jouir. Ses plaintes, mal accueillies de Louis, le furent mieux de ses successeurs. La royauté, de plus en plus affaiblie et dominée par l'influence du clergé, fut moins en état de protéger les juifs contre les violences des particuliers et le fanatisme populaire. Ceux de Lyon eurent dès lors beaucoup à souffrir. Les conciles réclamèrent l'observation des anciennes lois portées contre eux par les Francs et les firent exécuter à la rigueur dans les domaines de l'Église. Enfin, le développement du régime féodal donna naissance à un nouveau droit civil qui, tout en les protégeant à quelques égards, aggrava leur position [1]. Dans un temps où les possesseurs d'alleux, pour jouir de la protection de quelque seigneur, les lui vendaient et les recevaient ensuite de lui en fief, les juifs à plus forte raison, pour se mettre à l'abri des persécutions du clergé, furent conduits à aliéner entre les mains des rois et des seigneurs leurs biens et leur liberté. Ils devinrent en quelque sorte une partie intégrante de la propriété des membres de la noblesse sur les domaines desquels ils résidaient. On disait : « mes juifs, » comme on disait « mes terres, mes serfs, » et l'on appréciait d'autant plus cette nouvelle sorte de propriété qu'elle était la plus productive. Des serfs chrétiens, on obtenait tout au plus du travail; aussitôt arrivés à quelque aisance, ils se dérobaient au servage. Mais les juifs étaient serfs et riches tout ensemble, et d'eux on tirait à volonté des dîmes et des taxes sans qu'ils pussent espérer de s'affranchir jamais.

Examinons de plus près encore la source de leur richesse et l'influence qu'elle avait sur leur condition au milieu des chrétiens.

Ne pouvant compter, comme ceux-ci, sur les aumônes des églises et des couvents, n'ayant à attendre leur subsistance que de leur travail, ils étaient, par nécessité, actifs et industrieux. Toute carrière publique et honorifique leur étant fermée [2], toute propriété immobilière leur étant interdite, ils se vouèrent spécialement au commerce, qui d'ailleurs convenait à leur situation précaire, à leur vie souvent errante. Unis entre eux d'un bout du monde à l'autre par une communauté de mœurs, d'intérêts et de souffrances, ils trouvaient dans cette union

[1] Jost, *Gesch. d. Israël.*, II, 314.

[2] *Conc. Avenion.*, an 1209, can. 2 *et passim* (Mansi, t. XXII, p. 785).



même et dans l'intime correspondance qu'ils soutenaient ensemble, une facilité de plus pour leur négoce et s'y enrichissaient rapidement. Le commerce de l'argent leur rapportait surtout des profits considérables. Tandis qu'un préjugé accrédité dans l'Église, et fondé sur quelques préceptes de l'Ancien Testament, interdisait aux chrétiens le prêt à intérêt, les juifs, que le Talmud avait mis à l'aise sur cet article, en leur permettant, non seulement le prêt à intérêt les uns envers les autres, mais encore l'usure envers les étrangers, profitaient de la masse de numéraire que le commerce faisait passer dans leurs mains, pour exercer sur les affaires une espèce de monopole. Eux seuls pouvaient disposer d'argent comptant, parce que, exposés à de fréquentes migrations, ils avaient plus que d'autres un véritable intérêt à s'en procurer. Pendant longtemps ils furent à peu près les seuls banquiers de l'Europe. Par là, ils tenaient les chrétiens sous leur dépendance. Le jeune seigneur pour ses plaisirs, le courtisan pour parvenir aux honneurs, le bourgeois pour ses entreprises, le journalier pour sa subsistance de chaque jour, les barons pour leurs expéditions guerrières, les églises elles-mêmes pour la construction des édifices sacrés, avaient recours aux juifs. Ils dictaient à leur gré les conditions de l'emprunt et en exigeaient les gages, mais une fois l'argent reçu, lorsqu'il s'agissait d'en payer les intérêts ou d'abandonner ces gages, on criait à l'usure, on se déchaînait contre ces Hébreux qui exigeaient des taux excessifs. Des lois sévères étaient alors décrétées contre les usuriers, de nouveaux édits portés contre eux. La situation ne faisait alors que s'aggraver, car plus le prêteur courait de risques, plus il se montrait rigoureux sur les conditions; le taux de l'intérêt, au lieu de diminuer, allait toujours croissant, la situation des emprunteurs devenait de plus en plus critique; mais ils avaient pour eux le nombre et la force : pouvaient-ils ne pas avoir le droit? Les Hébreux étaient riches, et de plus créanciers : pouvaient-ils ne pas être coupables? Chaque loi contre l'usure était le signal de quelque nouvelle mesure de proscription. Mille crimes imaginaires leur étaient imputés[1]; on les accusait de répandre la contagion, d'empoisonner les fontaines; un chrétien avait-il disparu sans qu'on pût retrouver ses traces, c'étaient les juifs qui l'avaient enlevé ou mas-

[1] *Conc. Aven.*, c. 3-4 (1209). Mansi, t. XXIV, p. 786. *Conc. Later.*, 4me c. 67, ibid. page 1058.



sacré. Les accusations de sacrilège surtout pleuvaient contre eux : c'étaient des images lacérées, des vases sacrés profanés, des hosties percées à coups de couteau, bouillies ou mises en croix[1]. Enfin, on renouvelait l'ancienne accusation d'enfants égorgés ou crucifiés le jour de Pâques pour servir à d'horribles maléfices. Des juifs accusés de ce crime furent brûlés à Blois, en 1171, d'autres à Paris, en 1182 et 1185. Au XIIIme siècle, ces accusations furent encore plus fréquentes en Angleterre et en Allemagne. Le peuple chrétien tout entier entrait souvent dans une sainte colère contre la nation sacrilège et déicide, des émeutes s'organisaient et, dans le tumulte et les massacres qui s'ensuivaient, chacun savait d'avance où porter ses coups.

Quelquefois aussi, affectant un saint zèle pour la conversion des israélites, on décrétait l'expulsion de tous ceux qui refusaient d'abjurer[2], c'était un moyen expéditif d'annuler leurs créances. Sous Edouard Ier, au XIIIme siècle, soixante mille juifs furent ainsi chassés d'Angleterre. Mais les rois, peu satisfaits d'une spoliation qui n'aurait profité qu'à leurs sujets, joignaient au décret de bannissement une sentence de confiscation à leur profit particulier, et s'emparaient ainsi des biens des fugitifs. Ils confisquaient même les biens de ceux qui abjuraient, sous prétexte qu'ayant été gagnés avant leur conversion, ils étaient nécessairement mal acquis, ou bien pour se dédommager des taxes extraordinaires qu'ils ne pouvaient plus exiger d'eux[2]. Mais à peine les juifs étaient-ils bannis, ou la terreur les avait-elle forcés à s'exiler ou à se cacher, que la pénurie recommençait à se faire sentir; plus d'argent, plus de commerce. Le peuple lui-même, qui avait tant de fois déclamé contre les usuriers, les redemandait avec instance; les courtisans surtout qui ne trouvaient plus à toute heure les fonds dont ils avaient besoin, faisaient parler l'humanité, la justice. On rappelait en hâte les juifs, on les attirait par de flatteuses promesses, on protégeait leur négoce, on fermait les yeux sur leurs usures, on allait même jusqu'à y donner les mains, jusqu'à ce que les mêmes motifs, les mêmes passions, toujours colorées de prétextes religieux, fissent renouveler contre eux les mêmes

[1] En 1338, des juifs furent massacrés à Passau, sous prétexte d'une hostie percée. Fleury (XXII, 58) reconnaît qu'on voulait avant tout les piller. Un ecclésiastique du même diocèse avoue avoir placé lui-même dans l'église une hostie trempée de sang pour les faire persécuter.

[2] Depping, l. c., p. 208 ss., 217. Sismondi, *Hist. des Franç.*, VI, 9.



rigueurs. C'est ainsi que, dans l'Europe entière, ils passèrent par des alternatives continuelles de tranquillité et d'oppression, toujours nécessaires et toujours détestés, souvent méprisables, il est vrai, mais parce qu'ils étaient méprisés de parti pris, et n'avaient point de considération à gagner ni à perdre.

Les époques les plus désastreuses pour eux étaient celles où le peuple se trouvait sous le poids de quelque calamité ou excité par quelque vive passion.

L'effervescence de la guerre contre l'islamisme leur fut des plus fatales. Non seulement, d'après l'avis du vénérable Pierre de Cluny, le roi Louis leva sur eux de fortes sommes, destinées à subvenir aux frais de la guerre, mais encore, comme nous l'avons vu, les croisés, impatients de combattre les ennemis du Sauveur, préludaient souvent à leurs saintes expéditions par le massacre des juifs qui se trouvaient immédiatement sous leur main, et cherchaient ainsi à mériter les indulgences qui leur étaient promises. Le premier exemple de ces cruautés fut donné par les soldats de la suite de Pierre l'Ermite qui, dans leur passage en Allemagne, égorgèrent des milliers de ces malheureux[1], malgré toutes les réclamations des évêques de Worms, de Trèves, de Spire et de Mayence. On se rappelle comment ils furent traités à la prise de Jérusalem. En vain Bernard de Clairvaux, au commencement de la seconde croisade, représenta-t-il qu'il fallait laisser vivre les juifs, comme un monument de la redoutable vengeance du Seigneur, et afin d'assurer l'accomplissement de la prédiction de saint Paul qui annonçait leur future entrée dans l'Église ; pendant qu'il prononçait son exhortation en latin correct, un moine fanatique, nommé Raoul, qui se faisait passer pour prophète, prêchait à la foule en allemand et avec beaucoup plus de succès, le massacre des juifs. Des milliers d'entre eux furent encore égorgés dans cette circonstance, et jusqu'à la fin du XIIIme siècle, comme pour se venger des échecs subis en Palestine, on continua de se livrer contre eux aux mêmes excès.

Ils n'eurent pas moins à souffrir au midi de la France, pendant les croisades contre les albigeois, qu'ils aidaient peut-être de leur argent et qu'ils soutenaient en tout cas par leur crédit et leur influence. Aussi furent-ils l'objet de l'animadversion de tous les conciles de cette époque

[1] Guill. de Tyr, *Hist. des Croisades*, I, p. 74.

et de ces contrées, et frappés par les mêmes édits qui condamnaient les albigeois. Ils furent aussi en butte aux outrages des flagellants et des pastoureaux qui faisaient parade de zèle à leurs dépens. Les pastoureaux, en particulier, paysans séditieux et pillards, vrais socialistes du temps, qui se répandirent dans le midi de la France au XIVme siècle, en jouant l'enthousiasme religieux, tournèrent de prime abord leur fanatisme contre les juifs. En 1320, ils ravagèrent, dit-on, cent vingt de leurs communautés, et brûlèrent dans une tour, au bord de la Garonne, ceux du diocèse de Toulouse, au nombre de cinq cents; le pape, qui résidait alors à Avignon, bien loin d'intervenir, publia la même année contre eux les bulles les plus violentes, et ordonna aux évêques de brûler les exemplaires du Talmud, source de leurs blasphèmes.

La peste de 1349 fut aussi des plus fatales aux juifs par l'excitation qu'elle produisit chez le peuple, et les prétextes d'accusation qu'elle fournit contre eux. Sans qu'on prît la peine de vérifier aucun des méfaits qu'on leur imputait, on forçait leurs maisons, on entraînait ces malheureux sur la place publique, où d'immenses bûchers étaient dressés pour les faire périr avec leurs femmes, aux cris de joie de la populace. C'est ainsi qu'ils furent traités, surtout en Suisse, à Mayence, à Strasbourg et dans d'autres villes des bords du Rhin.

En général, leur situation ne fit qu'empirer vers la fin du moyen âge, du XIIIme au XVIme siècle. A mesure que le commerce faisait des progrès, chez les populations, à mesure que le numéraire devenait plus abondant, les ménagements envers ces malheureux parurent moins nécessaires; mais ni la superstition ni l'avidité qui portait à les spolier, n'avaient diminué, en sorte que les mesures de persécutions tout aussi violentes contre eux furent plus continues, et qu'atteints des mêmes infortunes, ils n'eurent que plus rarement et plus difficilement l'occasion de s'en relever [1]. Philippe le Bel, toujours à l'affût des moyens d'extorquer l'argent de ses sujets, ne pouvait manquer de spéculer sur les juifs. Il avait acheté de Charles, comte de Valois, tous ceux qui dépendaient de ses terres, et regardait ceux de son propre royaume comme gens taillables et corvéables à merci [2]. En 1290, il les fit tous arrêter

[1] Depping, l. c., 230.
[2] Sismondi, *Précis de l'Hist. de France,* I, 396.

le même jour, confisqua leurs biens, leur fit arracher par la torture l'aveu de leurs créances et de leurs trésors cachés. En 1306, il les bannit sous peine de mort, confisqua de nouveau leurs propriétés individuelles et collectives. Rappelés par Louis le Hutin, qui s'appropria les deux tiers de leurs créances, en leur rendant l'autre tiers, les juifs furent aussi tolérés par Charles V, protégés même dans leurs transactions usuraires par Charles VI, dans un de ses accès de folie, a-t-on dit, ou bien plutôt, pensons-nous, pour mieux laisser remplir la sangsue au moment où il s'apprêtait à la faire dégorger. Tout à coup, en effet, en 1394, ils furent bannis et frappés d'une confiscation des plus rigoureuses, comme ils l'avaient été en Angleterre un siècle auparavant. En Espagne même, le sort des juifs s'aggrava dès les premiers succès remportés par les chrétiens.

Mais rien n'approche de la rigueur déployée contre eux par le gouvernement espagnol, après la destruction totale de la puissance des Maures, sous la domination desquels ils s'étaient fort multipliés. Ferdinand les trouvant en grand nombre dans les villes conquises, résolut, sur les conseils de Torquemada, de s'en défaire tout d'une fois. En 1492, parut une ordonnance royale, bannissant tous ceux qui refuseraient de se convertir; trente-cinq mille seulement consentirent à recevoir le baptême; ils furent placés immédiatement sous la surveillance de l'inquisition qui, à la moindre apparence de retour à leurs anciens usages, si insignifiants qu'ils fussent, les condamnait comme relaps à des contributions forcées, à l'amende honorable, ou dans des cas plus graves, au bûcher. Torquemada en fit périr, dit-on, des milliers. La vie de ceux qui échappèrent, empoisonnée par l'espionnage et la terreur, n'était plus qu'un long supplice. Quant à ceux qui refusèrent d'abjurer, ils durent abandonner tout ce qu'ils avaient d'or et d'argent, quitter l'Espagne dans l'espace de trois mois, sous peine de mort et de confiscation du reste de leurs biens. Aux frontières et dans les ports où ils s'embarquaient, de nouvelles infortunes les attendaient; un grand nombre y rencontraient le pillage, l'esclavage ou la mort, et la haine des papes les poursuivait encore dans les contrées où ils cherchaient asile.

En Portugal, où ils avaient été d'abord accueillis avec quelque humanité et s'étaient portés en masse après leur expulsion de la Castille, le roi Manuel, en 1496, condamna tous les adultes au bannissement, ordonna le baptême de tous les enfants au-dessous de quatorze ans, et

les fit enlever à leurs parents quand ceux-ci refusaient de se convertir. Une foule de juifs, à cette occasion, se tuèrent de désespoir; les autres furent impitoyablement chassés et, en quelques lieux, massacrés par le peuple[1].

Ainsi, à la fin du XVme siècle, la péninsule espagnole se trouva, selon ses vœux, purgée tout à la fois de sang hébreu et de sang maure, et redevenue purement et pleinement catholique. La suite de son histoire nous apprendra si ce fut pour son plus grand bien.

Quant à la conversion des juifs, tant qu'on y procédait par de semblables moyens, pouvait-on par la voie de la persuasion, espérer d'y mieux réussir?

Quelques-uns, du moins, l'essayèrent. Nous avons les ouvrages d'Alain du Puy, de Pierre de Blois, de Pierre le Vénérable[2], qui firent assaut d'arguments pour prouver que l'Ancien Testament tout entier établissait la déité de Jésus-Christ. Mais, indépendamment de la faiblesse des preuves, le ton général, le titre même de ces ouvrages étaient si agressifs, qu'ils semblaient plutôt écrits en vue d'insulter les juifs que de les convertir[3]. Deux israélites convertis, Raymond Martini, dans son traité intitulé « Le poignard de la foi, » le médecin Alphonse, dans plusieurs apologies du christianisme écrites en hébreu, furent mieux inspirés en essayant sur leurs compatriotes les moyens de persuasion qui avaient agi sur eux-mêmes, et un juif allemand, que les charitables procédés d'un ecclésiastique chrétien avaient amené à Christ, en racontant, pour l'instruction de ses lecteurs, l'histoire intéressante de sa conversion[4].

On eut aussi recours à la voie des conférences publiques. Il y en eut une en France sous le règne de saint Louis. Il y en eut à Barcelone,

[1] Depping, l. c., p. 449. — Les juifs qui quittèrent le Portugal se rendirent en grand nombre en Hollande et à Hambourg, où leurs descendants sont encore désignés sous le nom de juifs portugais.

[2] Voy. *Biblioth. max. Pat.*, t. XXII et XXIV.

[3] Pierre de Blois : *de perfidiâ Judæorum*. Pierre le Vénérable : *de inveteratâ duritie Judæorum*. « Voilà, dit ce dernier au juif qu'il a interpellé dans son long traité, voilà des raisons que tout homme peut et doit comprendre. Mais est-ce bien à un homme que je parle en ce moment? N'est-ce pas plutôt à une brute, à une bête de somme? Quelle différence y a-t-il entre ton entendement et celui d'un âne? L'âne entend et ne comprend pas; tu ne comprends pas davantage, etc. » (*Bibl. Patr.*, XXII, p. 1012).

[4] Neander, *Kirchengesch.*, V, p. 146.

en 1263, une entre autres en 1413, à Tortose, où des docteurs chrétiens et juifs disputèrent ensemble dans soixante-neuf séances consécutives. Mais ces conférences atteignirent d'autant moins leur but, qu'au moyen âge les rabbins surpassaient leurs adversaires en érudition aussi bien qu'en talent dialectique. Enfin, quelque résolution qu'on eût prise d'avance de discuter paisiblement, on finissait presque toujours par se laisser entraîner à la violence, témoin la conférence tenue sous le règne de saint Louis, qui se termina par un ordre absolu d'abjurer, lancé à toute la nation, et par un massacre dû au zèle intempestif de quelques néophytes. Le roi lui-même ne permettait qu'aux théologiens les plus instruits d'entrer en conférence avec les juifs. « Quant au laïque, disait-il, lorsqu'il entendait médire de la foi chrétienne, il devait disputer, non de paroles, mais à bonne épée tranchante, et en frapper les médisants au travers du corps tant qu'elle y pourrait entrer. »

En somme, le judaïsme ne put être extirpé ni par la persuasion, ni par la force. Tandis qu'on se vantait d'avoir converti ou baptisé des juifs par milliers, on s'apercevait bientôt qu'ils étaient tous retournés au judaïsme. Parmi ceux même dont l'abjuration avait paru plus sincère, un grand nombre demeuraient secrètement fidèles à leurs rites, observaient le sabbat, faisaient circoncire leurs enfants, repoussaient l'autorité de l'Église.

Telle est peut-être l'origine de l'unique secte judaïsante qu'on rencontre à cette époque, celle des pasaginiens, secte assez mal connue, analogue à celle des « athinghani » de Phrygie, dont il est fait mention en 821, sous Michel III, et dont le nom dérivé de « μὴ θίγῃς » (n'y touche point) désignait leurs scrupules judaïques au sujet des aliments.

La secte des pasaginiens[1] apparaît vers l'an 1133 dans la haute Italie. Ses membres admettaient la nécessité de l'observation littérale de la loi judaïque, en particulier du sabbat et de la circoncision ; ils n'exceptaient que les sacrifices. Ils révéraient en Jésus-Christ le Fils de Dieu, mais le déclaraient créé par le Père, et niaient entre eux toute unité d'essence. Du reste, ils condamnaient l'Église romaine et rejetaient l'autorité de ses docteurs, mais admettaient celle des livres des deux Testaments, dans lesquels ils puisaient des arguments en faveur de leur doctrine.

[1] Voy. Hahn, *Die Secten des Mittelalters*. Stuttgart 1850, p. 1 et suiv. Neander, *Kirchengesch.*, V, p. 1158.



Quant à l'origine de cette secte, quelques historiens, Neander entre autres[1], y voient les restes d'anciens partis judéo-chrétiens, tels que les ébionites de Palestine, ou les athingani de Phrygie, transplantés d'orient en occident, et font dériver leur nom de *pasagium* qui, au moyen âge, désignait les pèlerinages en Terre Sainte, et pouvait avoir fait allusion aux rapports que ces sectaires auraient conservés avec la Palestine. D'autres y voient un produit de l'influence que les juifs exerçaient quelquefois sur les chrétiens au moyen âge, et des conversions qu'ils opéraient parmi eux, comme le pape Nicolas IV s'en plaint dans sa bulle de l'an 1288. Mais l'opinion la plus probable, selon nous, c'est celle qui croit la secte des pasaginiens formée de juifs qui, extérieurement convertis, soit par contrainte, soit par intérêt[2], conservaient leurs croyances caractéristiques sur la nature du Messie, et continuaient à pratiquer en secret les rites de leur nation. Leur nom rappelait alors la vie errante à laquelle ils se trouvaient condamnés, car, s'ils étaient découverts, ils avaient à subir les mêmes traitements que les juifs. En tout cas, cette secte n'eut jamais une grande importance.

[1] Neander, *Kirchengesch.*, V, 1160.
[2] Hahn, l. c., p. 22, 25.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE INTÉRIEURE

D'après les détails qui précèdent, il est facile de déterminer la position géographique de l'Église latine au moyen âge. Elle s'étendit sur toute l'Europe occidentale jusqu'à la Russie, depuis la limite septentrionale de la Grèce jusqu'à l'Islande au nord, puis au midi jusqu'au détroit de Gibraltar. Mais la plupart de ces contrées du nord de l'Europe ne comptèrent pas plus dans l'Église latine au moyen âge que la Russie, la Bulgarie, le pays des Chazares, dans l'Église grecque, c'est-à-dire qu'elles ne jouèrent dans l'histoire ecclésiastique de cette période qu'un rôle passif et à peu près nul. C'est dans les latitudes moyennes de l'Europe, en France, en Italie, en Allemagne, en Angleterre et en Espagne, que fut le principal théâtre de l'activité et du développement de l'Église latine, et qu'en conséquence nous aurons à étudier son histoire intérieure.

Tandis que l'état à peu près stationnaire de l'Église d'orient nous a permis de raconter d'un seul trait son histoire, depuis le commencement jusqu'à la fin du moyen âge, l'histoire intérieure de l'Église d'occident, bien plus féconde en événements, se partage à cette époque en deux sections distinctes, correspondant à deux mouvements religieux et ecclésiastiques, en sens inverse l'un de l'autre. Dans la première qui s'étend du VIIme siècle jusqu'à la fin du XIIIme, nous verrons se compléter le système catholique-romain, ébauché dès l'âge précédent, et nous aurons à examiner les éléments nouveaux qui s'y introduisirent dans cet intervalle. La seconde, qui commence avec le XIVme siècle, se

termine à l'époque de Luther, et forme une sorte de transition entre le moyen âge et l'âge moderne. Là se manifesteront les premières atteintes portées au système romain, les premiers essais de réaction qui commencent à l'ébranler.

De semblables limites ne sauraient jamais sans doute être fixées d'une manière absolue. De même que plusieurs éléments du système catholique-romain, l'Inquisition et les indulgences, par exemple, continuent à se développer jusqu'au XVIme siècle, en revanche, plusieurs des oppositions qu'il rencontrera avaient déjà poussé leurs premiers jets dans la section précédente. Néanmoins, la fin du XIIIme siècle, signalée par le ralentissement des luttes extérieures de l'Église latine, soit avec le polythéisme au nord, soit avec l'islamisme en orient, marque assez bien l'époque du premier ébranlement de son ancien régime, attendu que, moins occupée et moins inquiétée au dehors, elle put, avec plus de facilité, porter son activité sur des réformes intérieures.

L'importance de cette époque de transition a été souvent signalée, dans d'autres domaines de l'histoire du moyen âge, plus ou moins liés avec celui de la religion. M. Victor Leclerc, dans la préface de son grand ouvrage sur l'histoire littéraire de la France, observe que « le XIVme siècle est caractérisé par l'affaiblissement de l'ancienne unité catholique, et la dissolution prochaine de la société féodale. » « Ces deux termes, ajoute Littré, comprennent le tout de la révolution moderne à son début..... Le XIVme siècle est l'ouverture à une phase nouvelle et plus avancée de la civilisation, et son importance s'observe également dans l'histoire du langage et de l'art. » Aug. Comte avait dit dans le même sens : « C'est à tort qu'on fixe l'ouverture de l'ère révolutionnaire en Europe au XVIme siècle, tandis que l'ébranlement des institutions et des opinions date du XIVme, qui, le premier, ressentit et manifesta la décadence du régime catholico-féodal [1]. »

De là, dans l'histoire intérieure de l'Église latine au moyen âge, deux sections de longueur inégale entre lesquelles le pontificat de Boniface VIII (1290-1304) peut servir de point de démarcation.

[1] Littré, Histoire des Lettres et des Beaux-Arts pendant le XIVme siècle, *Revue des Deux Mondes*, 1864, 15 sept., p. 384 ss.

PREMIÈRE SECTION

DÉVELOPPEMENT DU SYSTÈME CATHOLIQUE ROMAIN

(622—1300)

CHAPITRE I

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE [1]

Si déjà, dans l'âge précédent, la notion de christianisme avait commencé, aux yeux des chrétiens, à se confondre avec celle de l'Église visible, cette confusion dut faire de rapides progrès dans la première section du moyen âge.

De populations incultes, converties les unes par la force, d'autres brusquement et presque sans instruction préalable, on ne pouvait attendre, dans la plupart des cas, une profession chrétienne individuelle et vivante. L'Église, en réalité, ne l'exigeait point, parfois même semblait n'en faire que peu de cas. L'essentiel à ses yeux, c'était que ces masses lui fussent matériellement incorporées par le baptême. C'étaient des recrues assemblées à la hâte, et qu'elle ne pouvait dominer qu'alors qu'elles se trouvaient groupées sous son drapeau. En vain un homme eût-il donné les gages les plus éclatants de son attachement à Jésus-Christ, tant qu'il n'était pas agrégé à l'Église visible, il était pour elle comme « un païen et un péager. » La soumission la plus passive, au contraire, à son autorité, le fait seul d'avoir été enrôlé dans

[1] Voy. Plank, *Kirchl. Verfassung*, t. II-IV.

son sein dès la naissance, suffisait à ses yeux pour lui valoir le titre de chrétien.

De même que le christianisme s'identifiait avec l'Église et, en quelque sorte, s'incarnait en elle, l'autorité de l'Église se confondait de plus en plus avec celle du clergé. Quoique celui-ci, sous le point de vue de l'instruction, fût bien inférieur à celui des siècles précédents, le niveau intellectuel des populations se trouvant plus bas encore, il en résultait une disproportion de lumières, plus marquée, entre elles et le corps sacerdotal. Elles entourèrent, en conséquence, d'un respect toujours plus profond, ce corps qui, distinct d'elles par son genre de vie, et par le caractère sacré de l'ordination, leur parlait au nom de la divinité, dont il s'intitulait le seul légitime organe sur la terre. Nous voyons donc le troupeau, plus encore qu'auparavant, disposé à céder aveuglément aux ordres et aux enseignements de ses conducteurs, et à confondre leur autorité avec celle de la religion. Désormais, pour la multitude, obéir au clergé, c'est obéir à Dieu, donner au clergé, c'est donner à Dieu ; sa bénédiction, sa malédiction, ce sont celles de Dieu même [1]. Mais c'est dans les rapports hiérarchiques des différents ordres de ce clergé que nous verrons s'opérer des changements plus frappants encore. Parcourons rapidement à cet effet les premiers degrés de la hiérarchie latine, la prêtrise, l'épiscopat, l'archiépiscopat ou dignité métropolitaine, pour étudier ensuite plus spécialement le développement de l'autorité papale.

I. DEGRÉS INFÉRIEURS DE LA HIÉRARCHIE

1. PRÊTRISE

Les prêtres, bien qu'élevés par l'ordination au-dessus des laïques, tombèrent, relativement aux autres ordres du clergé, dans un degré d'abaissement auquel leur position dans les siècles précédents ne nous avait point accoutumés, mais dont il est aisé de reconnaître les causes. Assez longtemps, soit que, parmi les hommes libres, il ne s'en trouvât aucun d'assez éclairé pour entrer dans les ordres, soit que pour eux l'obligation étroite du service militaire les mît hors d'état de remplir des fonctions actives dans le ministère sacré, les prêtres furent d'abord de

[1] Voy. *Capit. de Charlemagne.*

préférence choisis parmi les serfs, ou pour mieux dire, parmi les esclaves de l'Église, qui, bien qu'instruits dans ce but en une certaine mesure, et, en général, affranchis à leur entrée dans les ordres, n'en conservaient pas moins le stigmate et l'esprit servile, attachés à leur premier état. Puis, lorsque des hommes libres, d'entre les barbares, vinrent à être revêtus de la prêtrise, leur infériorité intellectuelle les fit éclipser par les membres du clergé régulier. Ainsi, tandis que précédemment, nous avons vu de simples prêtres, des Tertullien, des Origène, des Salvien, des Rufin, des Jérôme, etc., jouer dans l'Église un rôle si éminent, désormais l'influence des prêtres est presque nulle dans le clergé séculier, les évêques y sont seuls en évidence.

2. ÉPISCOPAT

L'autorité des évêques[1] s'accrut ainsi par l'abaissement de la prêtrise; trop souvent même ils se conduisirent envers les prêtres, anciens serfs de l'Église, comme s'ils n'eussent pas reçu l'ordination, et les traitements qu'ils leur faisaient subir furent parfois si humiliants, même si peu humains, que le III[me] concile de Braga crut devoir intervenir en leur faveur. L'autorité des évêques s'accrut encore par l'opulence dont les fit jouir la faveur des princes, par le nouveau rôle que nous les verrons appelés à remplir dans l'État, et par l'institution des plaids épiscopaux, *placita episcopalia*, espèces d'assises, qu'ils allaient tenir, à la fois comme juges spirituels et temporels, dans les chefs-lieux de leurs diocèses.

Mais, à d'autres égards, leur autorité reçut, au contraire, de graves atteintes de la part des divers ordres du clergé qui réussirent à s'y soustraire.

Déjà au IV[me] siècle, en dépit des règlements primitifs qui attribuaient aux évêques un droit positif de juridiction sur les monastères établis dans leurs diocèses, plusieurs couvents s'étaient fait exempter de cette juridiction. Le crédit croissant du monachisme rendit ces exemptions toujours plus fréquentes dans le cours du moyen âge. Un grand nombre de communautés religieuses, surtout parmi les plus importantes, furent, par des privilèges spéciaux obtenus des papes ou des évêques eux-mêmes, soustraits à la surveillance épiscopale. Presque toutes les

[1] Plank, II, 367 et suiv.

congrégations nouvelles, et nous verrons combien le nombre en devint considérable, se firent octroyer ce privilège [1].

Les réclamations de pieux ecclésiastiques, celles que saint Bernard, entre autres, adressa au pape Eugène III, son ancien disciple, ne purent mettre un terme à ces exemptions qui, au XIII[me] siècle, étaient déjà devenues presque innombrables. « Au commencement du quatorzième, dit Plank [2], il n'y avait presque aucun monastère de quelque importance qui ne se fût fait exempter de la juridiction de l'évêque diocésain, et le concile de Latran de l'an 1215 déclare que de tous côtés lui arrivent des plaintes au sujet des empiètements des abbés sur l'autorité diocésaine. » Le trait suivant nous prouvera jusqu'où allait quelquefois l'arrogance de ces religieux ainsi exemptés. L'an 1271, les restes de Saint-Louis furent portés solennellement au monastère de Saint-Denys pour y être inhumés. Arrivée devant l'abbaye, la procession funèbre où tout Paris assistait, et en tête de laquelle marchait le nouveau roi, Philippe III, trouve les portes fermées ; l'abbé se présente et déclare qu'il se fera tuer plutôt que de laisser le cortège entrer dans son église jusqu'à ce que les archevêques de Sens et de Paris se soient éloignés, ou du moins se soient dépouillés de leurs ornements pontificaux, attendu que la charte d'exemption de l'abbaye portait qu'aucun évêque ne pouvait en franchir les bornes *in pontificalibus* [3].

Diverses classes de prêtres séculiers réussirent également à se soustraire à l'autorité épiscopale. Il avait été établi par un édit de Justinien (541) que toute personne qui fondait ou dotait une nouvelle église, avait, ainsi que ses héritiers, le droit d'exercer une certaine influence sur l'emploi des fonds qu'elle y avait affectés, et dans le choix des prêtres appelés à la desservir ; en particulier, elle pouvait, ainsi que ses descendants et ses ayant droit, présenter à l'évêque des candidats pour ce poste, sur l'aptitude desquels l'évêque prononçait en dernier ressort. Ce règlement, destiné surtout à encourager les fondations d'églises, passa sans difficulté du code romain dans celui des nations barbares ; il y prit même un nouveau développement dans le VIII[me] et le IX[me] siècles, et donna naissance à ce qu'on appela le « droit de patronage [4]. »

[1] Jaffé, n[os] 1620 ss, 1644 ss, 2410, etc.
[2] Plank, *Kirchl. Verfassung*, V. 632.
[3] Ibid., V, 635.
[4] Plank, II, 627-30. *Conc. Tolet.*, an 655.

Mais, en dépit de toutes les précautions prises par les conciles, entre autres par celui de Seligenstadt en 1020 (canon 13) contre les patrons abusant de leur droit, tantôt ils contestaient à l'évêque celui de refuser la collation du bénéfice au candidat qu'ils présentaient, tantôt même, se dispensaient de la lui demander[1], nommaient arbitrairement au bénéfice vacant un parent, un ami, un protégé qui, se sentant fort de l'appui de son patron, refusait l'obéissance à l'évêque, et prétendait n'avoir aucun ordre à recevoir de lui. Je ne parle point ici des spéculations de certains laïques qui se réservaient parfois une part des offrandes faites aux églises fondées par leurs aïeux, ou même vendaient au plus offrant leur recommandation ou les bénéfices eux-mêmes. Souvent une église se trouvait partagée entre plusieurs héritiers dont chacun avait une partie de l'autel et un prêtre pour la desservir. Nous reviendrons ailleurs sur ces abus si funestes à l'Église; il n'est ici question que de l'atteinte portée à l'autorité épiscopale par les droits qu'usurpaient les patrons.

Une seconde classe du clergé diocésain se trouva bientôt soustraite à la juridiction de l'évêque; ce furent les chapelains royaux ou seigneuriaux appelés à desservir les chapelles domestiques des grands. Les rois d'occident, surtout ceux de France, depuis Charlemagne, avaient emprunté aux empereurs grecs l'usage d'établir dans leur palais une chapelle où ils assistaient au service divin. Ces chapelles étaient desservies par des ecclésiastiques (*capellani regii* ou *palatini*) à la tête desquels se trouvait un archi-chapelain avec le titre de *primicerius palatii*. Les grands de la nation, les simples barons eux-mêmes, imitant cet exemple, élevèrent dans leurs châteaux des chapelles particulières et eurent des prêtres spéciaux pour y célébrer le culte. Ils apportaient ainsi jusque dans le service de Dieu l'esprit mondain de l'aristocratie, désertaient l'église paroissiale où ils se seraient trouvés confondus avec le peuple; il leur fallait un prêtre à leur convenance, un culte à leur portée et à leurs heures[2]. Ce n'était pas seulement le service paroissial qui était ainsi privé de son lustre et le sacerdoce qui y perdait sa dignité par les fonctions avilissantes que se laissaient imposer ces prê-

[1] Plank, III, 779. Neander, IV, 294.

[2] Conc. de Pavie de 850, c. 18. Conciles de Meaux et de Châlons. Voy. Fleury, XLVIII, 30.

tres de château, l'autorité des évêques en était encore plus profondément atteinte. Plusieurs conciles cherchèrent à prévenir et à corriger ces abus; ils décidèrent que le service divin ne pourrait se célébrer dans des chapelles particulières les jours de grandes fêtes, que ces chapelles ne pourraient être consacrées que par les évêques, qu'on n'y pourrait transporter des reliques sans leur consentement, qu'ils seraient appelés à confirmer le choix des chapelains, et qu'enfin leur juridiction s'étendrait sur eux aussi bien que sur les autres prêtres de leur diocèse [1]. Ni ces règlements, ni les anathèmes qui s'y joignirent ne purent prévenir les funestes effets de cet état de choses. Le chapelain, entièrement dévoué au seigneur qui l'entretenait, le protégeait, dédaignait les ordres de son évêque, et plus d'un seigneur se faisait un point d'honneur de soutenir, même par des actes de violence, la désobéissance de son protégé. Ditmar, évêque de Mersebourg, en cite un exemple assez remarquable [2]. Au XIme siècle, dit-il, le chapelain d'un margrave de Magdebourg le suivait un jour à la chasse, un faucon sur le poing. Il y avait fête à l'église: son évêque le rencontre, lui reproche son infraction à la discipline. Le margrave s'emporte contre l'évêque, exige satisfaction pour cet affront fait à son chapelain, et ne l'ayant pas obtenue, fait envahir par ses gens le palais épiscopal.

Pour supprimer cette catégorie de prêtres *acéphales*, ainsi qu'on les appelait, il eût fallu se conformer strictement aux anciens canons, entre autres à ceux du concile de Francfort, de l'an 794, qui voulaient qu'aucun ecclésiastique ne reçût les ordres, qu'en vue d'une église déterminée à desservir. L'évêque, maître alors de l'ordination, aurait pu dicter ses conditions au chapelain qui la réclamait, ou, tout au moins, ne la conférer qu'à des ecclésiastiques dont il eût été sûr. Mais ce règlement était tombé en désuétude, les missions dans les pays barbares obligeant à donner d'avance les ordres à ceux qui se consacraient à cette œuvre, afin qu'ils fussent en état de baptiser, de dire la messe dans les églises fondées chez les païens. L'avidité des évêques eux-mêmes concourait à multiplier ces *ordinationes absolutæ*; chaque collation d'ordres étant rétribuée, il se trouvait toujours à la disposition des patrons et des seigneurs un certain nombre d'ecclésiastiques déjà consacrés et

[1] Neander, IV, 294.
[2] *Chronique de l'histoire d'Allemagne.*

préférant aux dangers de la mission une chapelle particulière à desservir.

Les évêques virent même tourner au préjudice de leur autorité certaines mesures, par lesquelles ils s'étaient proposé de l'étendre ou de l'affermir : telles furent, entre autres, l'institution des chapitres ruraux et des doyennés. Pour faciliter leur inspection sur des diocèses souvent fort étendus, comme il s'en forma surtout dans les pays récemment convertis, les évêques, dès les premiers temps du règne de Charlemagne, commencèrent à diviser leurs diocèses en plusieurs districts ruraux qu'ils appelaient *capitula ruralia* et à remettre l'administration immédiate de chacun de ces districts à un archidiacre qui s'en acquittait en leur nom. Ces chapitres eux-mêmes étaient quelquefois divisés en doyennés (*decaniæ*) qu'ils faisaient administrer par des archiprêtres. Ces deux dignités existaient déjà, comme on l'a vu, dans la période précédente; mais elles avaient une autre destination : l'archidiacre aidait l'évêque dans l'administration des sacrements et la distribution des aumônes, l'archiprêtre officiait en son nom dans l'église cathédrale quand il en était empêché. Il n'y avait alors qu'un archidiacre et un archiprêtre par diocèse. Dans ceux de plus grande étendue qui furent fondés depuis la dernière moitié du VIIIme siècle, notamment en Germanie, il fallut, à cause de la difficulté des communications, un plus grand nombre de ces dignitaires pour représenter l'évêque. Il y eut donc désormais dans chaque diocèse autant d'archidiacres que de chapitres ruraux, et autant d'archiprêtres que de doyennés dans un chapitre rural. Les ecclésiastiques préposés à ces charges ne jouissaient dans l'origine que d'un droit délégué de juridiction, mais un ou deux siècles étaient à peine écoulés depuis leur institution que profitant de la négligence de la plupart des évêques, et du malheur des temps qui rendait difficile toute surveillance suivie et continue, ils cessèrent de se conduire comme simples délégués, et aspirèrent dans leurs districts à une autorité indépendante (*juridictio propria*). Ils tinrent les plaids épiscopaux en leur propre nom; en quelques lieux ils nommèrent de leur propre autorité des curés de paroisses, en un mot, se substituèrent partout au prélat qu'ils auraient dû se borner à représenter.

Ces usurpations, toujours croissantes, déterminèrent les conciles

provinciaux au XIIIme siècle à restreindre leur autorité; leurs fonctions furent partagées entre deux nouvelles classes d'agents, les *officiaux* ou vicaires (*officiales*), ordinairement laïques, qui rendaient la justice au nom de l'évêque, et les *pénitenciers* (*pænitentiarii*), institués par Innocent III, pour remplacer les évêques dans la prédication et le soin des âmes. Quelquefois aussi, surtout depuis le XIIIme siècle, les évêques prenaient pour suffragants ou coadjuteurs les évêques des provinces conquises en orient, lesquels chassés de leurs diocèses par les Turcs, réduits au rôle de simples titulaires, erraient sans fonctions dans les contrées occidentales, et auxquels les papes, pour consacrer les droits de la chrétienté sur les provinces conquises par les musulmans, conservaient leurs titres avec la désignation d'*Episcopi in partibus infidelium*. Puis, quand les premiers titulaires étaient morts, les papes les remplaçaient par des hommes pieux et instruits, tirés des ordres mendiants, et qu'ils décoraient du même titre. Ce fut l'occasion de nouveaux empiètements sur les droits épiscopaux.

Il en fut de même encore des intendants laïques qui, sous le nom d'*advocati*, étaient chargés, soit de protéger les possessions des évêques contre des invasions étrangères, soit de défendre leurs droits en justice, quand ils étaient attaqués. En général, ces *advocati* se firent payer cher leurs services; non contents de pressurer les vassaux de l'Église, ils se faisaient souvent donner en fief les dîmes, les domaines, en général le temporel des prélatures; aussi plusieurs évêques résolurent-ils de s'en passer.

Il semblait que toutes les mesures prises par les évêques pour étendre et affermir leur autorité, dussent finir par se tourner contre elle. Ce fut également le sort de l'institution des *chapitres urbains*.

On a vu [1] qu'au IVme siècle, Eusèbe, évêque de Verceil, et Augustin, évêque d'Hippone, pour tenir les clercs de leur résidence sous une discipline plus exacte, avaient, les premiers, imaginé de les faire habiter et vivre en commun auprès d'eux sous une règle, imitée en partie de celle des moines. Cet exemple, quoique recommandé par le concile de Tolède (633), avait trouvé peu d'imitateurs jusqu'en 760, où Chrodegang, évêque de Metz, sentant plus que jamais, dans un temps de désor-

[1] Voy. t. II, p. 138, 394.

ganisation sociale, la difficulté de gouverner des prêtres épars et vivant chacun à sa guise, peut-être aussi, jaloux pour le clergé séculier de la considération dont jouissaient les religieux cloîtrés, ou enfin, seulement convaincu de la supériorité et de l'excellence de la vie monastique, entreprit de soumettre à un genre de vie à peu près pareil les prêtres de son église. Il leur donna une règle en trente-quatre articles, empruntée presque littéralement à celle de saint Benoît. Tous les actes de leur vie, leurs vêtements, leurs travaux, leurs repas, leurs offices religieux, leurs délassements, étaient réglés d'après un mode monastique et uniforme, *canon*, d'où *canonici*, c'est-à-dire, *canonicé viventes*. Ainsi que les moines, les chanoines s'appelaient entre eux *frères*, leur domicile commun, *monasterium canonicorum*, leur collège *capitulum*; enfin, la seule différence entre eux et les moines, c'est qu'au lieu que ceux-ci ne possédaient rien en particulier, les chanoines pouvaient avoir chacun leur propriété privée, savoir la libre disposition de leurs biens mobiliers, mais la jouissance seulement de leurs biens immeubles, dont ils devaient faire don à l'église du chapitre[1].

L'institution des chanoines fit de rapides progrès. Les évêques montrèrent beaucoup d'empressement à l'adopter; les laïques, admirateurs de la manière de vivre des moines, récompensèrent par de riches donations les premières fondations des chapitres canoniaux, enfin les prêtres eux-mêmes se soumirent à cette institution avec une docilité qui paraîtra moins surprenante, si l'on réfléchit avec Plank et Guizot[2], qu'auparavant, chétivement entretenus par leurs évêques qui, sur la mense épiscopale, leur donnaient parfois tout juste de quoi ne pas mourir de faim, ils se trouvaient maintenant, grâce à la faveur dont la nouvelle institution fut entourée, assurés de ressources abondantes pour leur entretien. En moins d'un demi-siècle, la règle de Chrodegang se propagea dans presque toutes les églises de l'occident, confirmée par plusieurs conciles et enfin sanctionnée solennellement et avec quelques additions, dans un capitulaire de Louis le Débonnaire, proclamé en 816 à Aix-la-Chapelle, d'où elle a pris le nom de *regula Aquisgranensis*.

Une semblable organisation semblait assurer aux évêques les plus

[1] Voy. Mansi, t. XIV, p. 313 : *Chrodegangi regula*.
[2] Plank, II, 562. Guizot, *Cours d'histoire moderne*, II, 33.



grands avantages pour le gouvernement des églises et la direction de leur clergé, qu'ils avaient ainsi immédiatement sous leur main; mais elle ne tarda pas à dégénérer et à s'écarter peu à peu du but qu'on voulait atteindre. Les chanoines se lassèrent de la gêne et de l'assujettissement où on les tenait, et firent des efforts continuels pour se soustraire à l'autorité de leurs supérieurs et à la sévérité de la règle. Ils ne cessèrent en particulier d'élever des plaintes sur l'arbitraire avec lequel l'évêque disposait des revenus communs. Entraînés par l'esprit d'appropriation qui, descendant des plus hautes classes, se répandait sur toute la France, les chanoines de la cathédrale de Paris exigèrent en 829, ceux de Cologne en 852, la séparation des biens de l'église en deux menses (*mensa*), la mense épiscopale et la mense capitulaire qui fut confiée à l'administration du prévôt du chapitre (*præpositus*). Bientôt la plupart des chapitres voulurent en faire autant; ensuite ils partagèrent entre eux sous forme de « prébendes, » les revenus communs; puis dès 973, et à l'exemple des chanoines de Trèves, ils introduisirent une foule de modifications à la règle de l'habitation et de la vie en commun; ils se firent à leur gré remplacer à l'office divin par des vicaires; enfin la règle de Chrodegang fut mise à néant, et, tandis qu'ils se dérobaient ainsi à l'obligation assujettissante de la vie commune, ils voulaient néanmoins s'en réserver, bien plus, en augmenter sans cesse pour eux-mêmes les privilèges et les bénéfices. Ils voulurent partager avec l'évêque, dont le chapitre cathédral avait la nomination, le droit de conférer les places vacantes dans le chapitre, et concourir avec lui à l'administration du diocèse. Les nobles surtout, que les riches prébendes attiraient en foule dans les chapitres cathédraux, ne voulurent plus souffrir parmi eux que ceux qui pouvaient produire leurs quartiers de noblesse, et n'avaient que du mépris pour leur évêque lui-même, s'il était de basse extraction.

Tant que les chapitres cathédraux jouirent du privilège d'élire l'évêque, leur supérieur, ils ne cessèrent d'attenter à ses droits, soit par des capitulations, renfermant des conditions exorbitantes qu'ils lui faisaient signer avant sa nomination, soit par des empiètements continuels sur son autorité, soit par des procès qu'ils lui intentaient, soit même par des actes de résistance ouverte. Vers 1082, les chanoines de Saint-Martin de Tours, non contents de désobéir à leur évêque, le chassèrent de son église, et furent, pour ce fait, excommuniés par les légats

de Grégoire VII[1]. Les évêques du diocèse métropolitain de Reims furent obligés de se réunir à Compiègne en 1277 pour résister aux chapitres de leurs églises cathédrales, qui s'étaient arrogé à leurs dépens la juridiction spirituelle, et qui, pour leur dicter la loi, allaient jusqu'à suspendre arbitrairement le service divin. Ainsi se tourna contre l'autorité épiscopale une institution qui, au premier coup d'œil, semblait dans l'origine devoir être toute à son avantage.

3. AUTORITÉ MÉTROPOLITAINE

Si l'autorité diocésaine souffrit de la désorganisation sociale qui caractérise cette époque, l'autorité métropolitaine en souffrit peut-être encore plus.

On se rappelle qu'elle comprenait deux éléments principaux, le pouvoir législatif des conciles provinciaux et le pouvoir exécutif de l'évêque de la métropole. Pendant les troubles du moyen âge, la difficulté, la rareté des communications, les guerres continuelles entre les seigneurs, rendirent toujours plus difficile la convocation régulière des conciles provinciaux[2]. En 740, il fut reconnu qu'en France aucun concile provincial n'avait été tenu pendant près de quatre-vingts ans, et par la suite jamais, malgré tous les efforts des princes et du clergé, en particulier du concile de Paris en 829, la tenue régulière de ces assemblées ne put être rétablie. Quant aux évêques métropolitains, c'était une institution essentiellement romaine. Or, on a vu que chez les romains la division ecclésiastique des provinces correspondait à leur division politique, que la métropole civile était en même temps la métropole ecclésiastique. La conquête des barbares vint troubler tous ces rapports. Telle métropole fut ruinée, ou bien perdit son ancienne importance, telle province ecclésiastique se trouva partagée et ses deux portions soumises à des souverains et à des régimes, peut-être même à des peuples différents. Beaucoup de tentatives, il est vrai, furent faites pour rétablir les métropoles, et rendre aux métropolitains leurs anciens privilèges[3]. Mais on n'y parvint guère que dans les églises de nouvelle fondation, où les diocèses avaient été constitués confor-

[1] Jaffé, *Grég.*, VII, p. 565.
[2] Fleury, *Hist. eccl. Discours :* Plank, II, 95.
[3] Voyez les capitulaires de Carloman et de Pépin, ans 742 et 759 et le can. 16 du concile de Francfort en 794.

mément aux nouvelles circonstances de l'Europe[1]. Ainsi, en Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry, institué par les Saxons, fut reconnu définitivement comme primat du royaume; en Germanie, les archevêchés fondés par Boniface, celui de Mayence en particulier, conservèrent quelque prépondérance sur les simples évêchés; mais dans les anciennes églises, surtout dans celles de France, toute tentative de ce genre devait nécessairement échouer; le système métropolitain, précédemment organisé, n'était plus en rapport avec l'importance relative des différents sièges. Tel évêque se trouvait, à raison du renom ou de la sainteté du siège qu'il occupait, en possession de bénéfices beaucoup plus riches, de pouvoirs seigneuriaux beaucoup plus étendus, d'un crédit politique beaucoup plus grand que le métropolitain duquel il était censé dépendre.

Dans des circonstances semblables, nous voyons déchoir peu à peu le système métropolitain; les évêques qui avaient tant à se plaindre de l'insubordination du clergé inférieur, se rendaient eux-mêmes, en mainte occasion, non moins coupables d'indiscipline à l'égard de leurs archevêques. Ils consentaient bien à leur reconnaître une primauté de rang, mais non une primauté effective, non un droit réel de juridiction, ainsi que Hincmar, évêque de Laon, le déclara positivement, en 868, à son oncle Hincmar, archevêque de Reims. C'est surtout de la fin du IXme siècle que date cette désorganisation du système métropolitain.

II. LA PAPAUTÉ

1. SUPRÉMATIE DES PAPES DANS L'ÉGLISE D'OCCIDENT

Pendant que l'autorité des évêques et celle des archevêques déclinaient de jour en jour en occident, celle du patriarcat romain ne cessait, au contraire, de s'accroître. La position de Rome, déjà si favorable auparavant à sa suprématie, le devint bien davantage dans cette période. Quoique prise et saccagée plusieurs fois par les barbares, elle eut l'avantage de ne jamais demeurer entre leurs mains; elle se maintint romaine longtemps après la chute de l'empire. Capitale encore à demi civilisée d'un monde tombé dans la barbarie, seul siège patriarcal

[1] Plank, III, 795.

en occident, seul anneau par lequel l'Église latine était censée se rattacher à l'Église apostolique, elle était comme un fanal sur lequel les chrétiens de cette partie du monde tenaient les yeux fixés. Plus que jamais elle devint pour eux un but de pèlerinage; « il y eut bien peu de princes, de prélats de quelque renom, qui n'y vinssent, au moins une fois en leur vie, adorer sur le tombeau de saint Pierre, chercher auprès de ses successeurs des lumières ou des pouvoirs, et n'y laissassent à leur départ, outre de riches offrandes, les chartes d'importantes dotations[1]. »

L'établissement des barbares en occident profita aux papes sous un autre rapport. Il rompit les traditions d'indépendance et les souvenirs de l'antique égalité, qui, dans certaines églises, avaient jusqu'alors entravé l'exercice de leur suprématie. Combien de fois, aux IVme et Vme siècles, les évêques du midi de la Gaule n'avaient-ils pas opposé aux prétentions de ceux de Rome, l'exemple des remontrances d'Irénée au pape Victor, et les évêques d'Afrique, les déclarations d'un Tertullien et d'un Cyprien[2]? Combien de fois les églises de Ravenne, d'Aquilée, de Milan, l'église bretonne elle-même, n'avaient-elles pas réclamé leurs libertés natives? De la part des nouvelles églises, les papes n'eurent plus que rarement de semblables résistances à surmonter. Le clergé franc qui avait remplacé le clergé gallo-romain, le clergé anglo-saxon qui remplaçait celui de l'église bretonne, avaient oublié ou même ignoraient cette ancienne égalité que leurs prédécesseurs avaient fait valoir contre le siège romain. L'Église d'Afrique, dont l'esprit revêche avait été d'un exemple si funeste aux prétentions des papes, n'existait plus, et, d'un autre côté, s'étaient élevées les églises nouvelles de la Frise, de l'Allemagne, de la Scandinavie et des pays slaves qui n'avaient ni précédent, ni traditions semblables à leur opposer.

Bien plus, la fondation et l'organisation de ces églises étaient en grande partie, comme on l'a vu, l'œuvre de celle de Rome. Elle seule, à peu près, grâce à sa position exceptionnelle, possédait un assez grand nombre de prêtres instruits pour les besoins des missions européennes, assez de ressources pour leur entretien et pour celui des nouvelles églises, assez de crédit sur l'esprit des princes pour les intéresser d'une

[1] Voy. Jaffé, *Regest. rom. pontif. passim.*
[2] Voy. t. I, 128 ss.; t. II, 159, 586.

manière efficace aux succès des missions. Aussi, était-ce à elle qu'avaient recours tous ceux qui travaillaient alors à la propagation du christianisme, à elle qu'on demandait des missionnaires quand on n'en trouvait point ailleurs, ou que les anciens étaient morts à la peine; comme on l'a vu, ce fut Grégoire le Grand qui envoya quarante religieux prêcher dans le royaume de Kent, d'où le christianisme se répandit bientôt dans toute l'Octarchie saxonne[1]. Le pape Sergius seconda les efforts de Willibrod chez les Frisons. Grégoire II envoya des prêtres romains organiser les églises de Bavière, encouragea, soutint puissamment la mission de Boniface en Germanie[2], lui procura de précieux auxiliaires dans la personne de Pépin et de Charles-Martel[3]. Adrien Ier ne seconda pas moins les efforts de Villehad chez les Saxons, Eugène II ceux d'Ebbon, archevêque de Reims, et Grégoire IV ceux d'Ansgar dans les pays du nord.

De nouvelles églises étaient-elles fondées, il s'agissait de les organiser, de leur donner des prêtres, des évêques, d'y constituer, d'y délimiter les diocèses, d'en désigner les métropoles, de décider toutes les contestations qui s'y élevaient; ce n'était qu'à l'église de Rome, dont la supériorité était reconnue de tous, qu'il était possible de s'adresser pour régler tous ces points. La correspondance du moine Augustin avec Grégoire le Grand[4], celle de Boniface avec plusieurs papes[5] sont remplies de questions qu'ils leur adressaient et des directions qu'ils en recevaient pour tout ce qui regardait le culte et la discipline. Charlemagne consulte le pape Adrien sur le régime ecclésiastique auquel il convient de soumettre les Saxons; les évêques de Bavière demandent à Léon III un métropolitain qui restera soumis à son autorité et dirigé par ses conseils. Les nouvelles congrégations chrétiennes en occident, qui seraient demeurées éparses et isolées, et, par cet isolement, exposées à retomber sous le joug païen, étaient retenues et liées entre elles par l'ascendant de Rome, et par elle mises en communion avec le reste de la chrétienté. Ainsi s'établissaient tout naturellement des liens étroits de subordination entre les nouvelles églises et leur commune métropole.

[1] Jaffé, n° 2622.
[2] Jaffé, n° 1651.
[3] Jaffé, 1656.
[4] Grég. le Grand, *Epistolæ*. Milman, II, 58, 63.
[5] Boniface, *Epist.*

Comment, dans de semblables circonstances, ne se seraient-elles pas données aux papes, tant qu'elles ne rencontraient pas ailleurs de protecteurs plus puissants? Quand nous voyons un Boniface, apôtre si zélé, et d'ailleurs si sincère, dans l'occasion, envers les souverains pontifes, faire auprès d'eux trois voyages successifs, leur soumettre toutes ses démarches, leur prêter, leur renouveler son serment d'obéissance et de dévouement absolu, dicter en 743 le même serment aux évêques germains, nous sommes forcés de reconnaître qu'il jugeait cette soumission nécessaire à la stabilité des églises nouvellement fondées. Le même motif détermina sans doute Ansgar à prendre de semblables engagements, l'église saxonne à reconnaître dès son origine la suprématie des successeurs de saint Pierre, Offa, roi de Mercie et Canut le Grand à leur promettre, sous le nom de « denier de saint Pierre » un tribut annuel, les rois de Pologne et de Hongrie à se mettre sous leur autorité en même temps que sous leur patronage [1], Charlemagne enfin, dès son avènement au trône impérial, à jurer de maintenir le pouvoir et les privilèges spirituels du pontife romain.

Mais rien peut-être ne contribua tant à assurer et à étendre la suprématie des papes, que l'anarchie que nous avons vue pénétrer dans les rangs du clergé.

De même que dans l'ancienne Rome, la dictature d'abord, puis le despotisme impérial s'étaient établis sur les ruines de la puissance patricienne, de même qu'au moyen âge la dissolution du régime féodal tourna au profit de la royauté, la perturbation que nous avons vue se manifester dans les divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique ne fut pas une des circonstances les moins favorables à l'autorité des papes; car, tandis que les pouvoirs supérieurs, pour s'affermir, recherchaient l'appui de Rome, les pouvoirs inférieurs le sollicitaient de même pour assurer leur indépendance. Les évêques, pour échapper à la juridiction de leurs métropolitains, les moines, les chapelains royaux, les chapitres pour se faire exempter de la juridiction des évêques, les dignitaires ecclésiastiques de tout rang pour faire casser des jugements qui leur étaient contraires, recouraient à l'envi au siège apostolique. On reportait au sommet de la hiérarchie la soumission qu'on refusait à son supérieur immédiat; par esprit d'insubordination, on attribuait aux papes

[1] Voy. Blumhardt, t. III, *passim*. Jaffé, nos 2995, 2649 et s.

des pouvoirs exorbitants. Attendre d'eux qu'ils repoussassent ce surcroît d'autorité qu'ils n'avaient pas même la peine de rechercher, qui venait de lui-même se remettre entre leurs mains, c'eût été compter de leur part sur un désintéressement plus qu'ordinaire, et qui, dans bien des cas peut-être, eût été mal placé. Les papes recevaient donc et jugeaient tous les appels qui leur étaient adressés, accordaient, sous la condition d'une entière obéissance à leur siège, les exemptions qui leur étaient demandées, se substituaient à tous les pouvoirs méconnus, fondaient, en un mot, leur suprématie sur la faiblesse de toutes les autres autorités hiérarchiques.

Mais pour atteindre entièrement ce but, c'était peu pour les papes d'avoir le fait en leur faveur; il fallait avoir, ou paraître avoir le droit. Or, dans un temps où l'on professait un grand respect pour la tradition, que répondre aux évêques et aux métropolitains qui viendraient à connaître, à opposer au saint siège, soit les anciens canons qui consacraient leur droits sur les rangs inférieurs de la hiérarchie, soit les précédents qui rappelaient leur ancienne indépendance à l'égard de la papauté?

C'est ici que les circonstances vinrent encore prêter un merveilleux appui à l'autorité des pontifes romains, en leur permettant, à la faveur de l'ignorance générale, de fonder, et de bonne foi jusqu'à un certain point, leurs prétentions monarchiques sur des titres dont la fausseté, dans un âge de lumières, eût éclaté à tous les yeux. Mais, pour comprendre le parti qu'ils en tirèrent, il faut rappeler en quelques mots l'état du droit canonique avant cette époque, et retracer celui qu'il revêtit dès lors.

Nous avons vu[1] que la collection de Denys le Petit (composée à Rome par ce moine de 498 à 514) avait été considérée, dès le milieu du VI[me] siècle, comme la source la plus authentique du droit ecclésiastique en occident. — Elle servit bientôt de base à une nouvelle collection formée en Espagne vers le milieu du VII[me] siècle, sous le nom d'Isidore de Séville, bien que ce théologien n'y eût point coopéré. Cette nouvelle collection, plus complète que celle de Denys, puisqu'elle renfermait des décrets de papes et de conciles postérieurs à ce moine, la

[1] Voy. t. II, p. 165.

supplanta bientôt, non seulement en Espagne, mais encore en Gaule, et peut-être aussi en Italie.

Dès l'époque de Léon Ier et de Grégoire Ier, à mesure qu'on s'habituait à reconnaître le titre de primauté que Rome s'attribuait, à ces premiers recueils des décrétales des papes s'en étaient jointes un certain nombre, les unes entièrement controuvées, les autres falsifiées, et même les plus authentiques d'entre elles présentant un texte généralement incertain par suite des altérations qu'on leur avait fait subir pour les rendre conformes au régime qui tendait à prévaloir [1]. Puis, dans la première moitié du IXme siècle, entre 829 et 845, on voit tout à coup apparaître une autre collection canonique sous le même nom d'Isidore, auquel se trouve jointe dans quelques manuscrits l'épithète de *Mercator*, et dans d'autres celle de *Peccator*, et néanmoins assez différente de celles dont nous venons de parler. Elle renferme, il est vrai, une partie des mêmes pièces, mais tantôt abrégées, tantôt augmentées au contraire, tantôt placées dans un ordre nouveau [2]. Mais ce n'est pas tout; ce recueil comprenait environ cent décrétales nouvelles qui ne se trouvaient point dans le premier recueil d'Isidore. Déjà au XVIme siècle, les Centuriateurs de Magdebourg s'étaient prononcés contre ces prétendues décrétales; puis dans le siècle suivant, en les examinant encore de plus près, un savant protestant français, David Blondel, y trouva cités *sous le nom des papes du Ier et du IIme siècle* des paragraphes entiers d'ouvrages fort postérieurs à ces papes, d'autres, évidemment originaux d'Augustin, de Cyrille, des conciles de Constantinople, de Chalcédoine, etc. [3]; puis des passages de l'Écriture prétendus cités par ces mêmes papes, mais d'après la version de la *vulgate* qui ne date que de la fin du IVme siècle, puis encore une identité parfaite de style dans des pièces attribuées à une foule d'auteurs divers et d'époques différentes, une multitude de fautes et de solécismes impossibles à supposer chez d'autres auteurs que ceux d'une époque de barbarie, des anachronismes choquants, par exemple des dignités et des noms de dignités datant du IVme ou du VIme siècle (*primas, patriarcha, apocrisiarius*) et mentionnés sous les noms des papes Clément Ier et Anaclet, des allusions des mêmes papes aux disputes ariennes et nestoriennes, et ce qui

[1] Kunitz (*Encycl. des sc. rel.*, III, 631).
[2] Voy. Gieseler, I, 146.
[3] Blondel, *Pseudo-Isidorius et Turrianus vapulans*, Genevæ, 1628-1635, p. 62, 75.

était le plus fort, des exhortations du pape Clément I[er] à tous les princes de son temps, entre autres à Domitien, d'obéir aux évêques comme à Dieu même[1], en un mot, une foule d'indices évidents de supposition la plus effrontée, et souvent la plus maladroite, supposition, du reste, qui devient encore plus manifeste, lorsqu'on observe qu'aucune de ces pièces n'est citée par d'anciens auteurs, qu'il n'est fait mention d'aucune d'elles avant l'année 829, et que dès le siècle même de leur apparition, leur authenticité trouva dans Hincmar, archevêque de Reims, un illustre contradicteur. Il les appelait *figmenta compilata*, des coupes de poison enduites de miel[2]. Au reste, depuis le jésuite Turrianus, si vigoureusement battu par David Blondel, peu de catholiques instruits en ont osé prendre la défense.

Maintenant, quels étaient les auteurs de ces falsifications? D'après l'adage *Is est cui prodest*, on était naturellement porté à en accuser les papes eux-mêmes; c'était l'opinion d'Eichhorn. Mais il est constant que les fausses décrétales ne furent citées par eux et même connues en Italie que plusieurs années après qu'elles étaient déjà répandues ailleurs. Un examen plus sérieux a fait bientôt reconnaître que ce recueil ne fut point fabriqué dans l'intérêt direct des papes, mais qu'il eut pour objet de soutenir les droits des évêques, soit contre les princes, soit contre les métropolitains qui usurpaient ces droits, et, pour arriver à ce double but, de remettre, il est vrai, aux évêques de Rome toute l'autorité spirituelle qu'on disputait aux métropolitains et aux princes[3]. C'est ce que va nous prouver l'extrait suivant de quelques-unes des maximes qu'elles renferment : « Les évêques sont les yeux que l'Éternel s'est choisis, ce sont les colonnes de l'Église, ceux auxquels il a donné le pouvoir de lier et de délier, les envoyés de Dieu, les lieutenants de Christ, ceux dont il a dit : Qui vous écoute, m'écoute, etc. Les laïques ne doivent jamais se mêler de juger des évêques, mais, tant qu'ils n'errent pas dans la doctrine, les supporter quelles que soient leur vie et leurs mœurs. Quant au tribunal ecclésiastique appelé à juger les évêques, il ne doit admet-

[1] Blondel, 49-115.

[2] Hincmar, il est vrai, avait commencé par soutenir les fausses décrétales, tant qu'il avait cru y trouver un appui pour son autorité. Ce ne fut que plus tard qu'il découvrit que c'était une « trappe dressée contre les métropolitains » et qu'il en démontra la fraude. C'était malheureusement trop tard; elles servirent à réintégrer un évêque que lui-même avait destitué (Voy. ci-après).

[3] Gieseler, II, 147 ss. Blondel, *passim*.

tre d'accusation contre eux qu'autant qu'elle est prouvée par soixante-douze témoins; l'accusé a lui-même le droit de se choisir douze juges parmi les évêques de sa province, et il a, en tout cas, celui d'en appeler à l'évêque de Rome, le seul qui puisse rendre un jugement définitif, légitimer la tenue des conciles, et en confirmer les décrets. »

Cette remarque générale sur l'esprit des maximes énoncées dans les prétendues décrétales d'Isidore, a mis les historiens sur la trace des auteurs de cette fausse publication. Comme nulle part, au commencement du IX[me] siècle, ces deux pouvoirs contre lesquels les évêques cherchaient à se prémunir, n'étaient plus étroitement liés et ne passaient pour exercer une autorité plus oppressive que dans les provinces orientales de la Gaule franque, notamment dans le diocèse de Mayence, comme c'est dans le même diocèse que le recueil du faux Isidore a paru pour la première fois, et de là qu'il s'est répandu dans le reste de l'occident, comme on y trouve citées des pièces authentiques qui ne peuvent avoir été conservées que dans les archives de Mayence (par exemple, la lettre d'une abbesse de cette ville à Boniface), par tous ces indices, on a été conduit à attribuer le recueil en question à un ecclésiastique de ce diocèse, en particulier avec assez de vraisemblance à un de ses diacres qui prenait le nom de Benoît le Lévite[1], et qui, s'il n'est l'auteur ou le seul auteur de ces pièces, est certainement, d'après le témoignage de trois écrivains contemporains dignes de foi, le premier qui en a fait usage et les a mises en circulation[2]. Le falsificateur, quel qu'il fût, Benoît ou un autre, pour donner plus de crédit à son ouvrage, en le confondant avec un recueil déjà accrédité, usurpa le nom célèbre d'Isidore. Quant à l'épithète de *Peccator* qu'il y joignit, Blondel y voit une allusion à un titre d'humilité qu'affectait souvent Isidore de Séville, à l'instar de Paulin de Nole. Une erreur de copiste en aurait fait ensuite : *Mercator*.

[1] Ce même Benoît est l'auteur d'une autre compilation assez suspecte. En 845, il compléta la collection des capitulaires d'Ansegise par l'addition de trois livres de Charlemagne, dans lesquels il inséra des passages des fausses décrétales.

[2] D'après de nouvelles recherches, selon Baur en particulier, les décrétales auraient été compilées entre 844 et 858. La première trace certaine s'en trouve dans la *Narratio clericorum*. Le premier concile qui les cite expressément est celui de Kiersy, en 857, et le principal auteur en serait, non Benoît le Lévite, qui y fut plutôt trompé le premier, mais, selon Weiszäcker, un ecclésiastique du diocèse de Reims.

Quant aux papes, s'il est vrai [1], comme on l'assure, qu'ils aient été innocents de cette fraude, en tout cas elle leur était trop profitable, pour qu'ils songeassent à examiner de bien près l'authenticité des décrets attribués à leurs prédécesseurs [2]. Quelques réclamations s'élevèrent, il est vrai, contre l'usage qu'ils en firent. Des archevêques déclarèrent ne point trouver dans l'ancienne collection des canons les décrétales invoquées en faveur de l'autorité papale. Mais, comme ces opposants ne se firent aucun scrupule de citer dans l'occasion celles qui leur étaient favorables, leurs réclamations ne furent point admises. Bientôt, grâce au défaut universel de discernement et de critique, la collection du faux Isidore, tout à fait en harmonie avec l'esprit du temps, devint la base du nouveau droit canonique d'occident, et forma pour les papes un arsenal commode et inépuisable.

La position de Rome au milieu du monde barbare, l'oubli des anciennes traditions d'égalité dans le clergé chrétien, les services rendus par l'Église romaine pour la fondation et l'organisation des églises nouvelles, le trouble introduit dans la hiérarchie ecclésiastique, le défaut de conciles assez nombreux pour disputer aux papes leur prééminence, enfin la fabrication des fausses décrétales, telles furent les circonstances qui favorisèrent l'extension de l'autorité patriarcale des papes en occident.

Déjà Grégoire le Grand avait énoncé, sur la dignité du siège de Rome, des idées beaucoup plus relevées qu'aucun de ses prédécesseurs. Nicolas I[er], auquel on a donné aussi, mais à moins juste titre, le nom de Grand, émit des prétentions plus ambitieuses encore. Ses efforts constants, et souvent heureux, pour accroître son autorité, font de son pontificat une des époques les plus fameuses dans l'histoire des papes. Rattachant le dogme de leur suprématie au plan général de la rédemption, il se déclarait chargé de la direction suprême de toutes les églises, en particulier de celles d'occident. C'était à lui, disait-il, de faire, dans l'héritage de Christ, observer les lois, réprimer les abus. Les autres évêques ne devaient être que les agents de l'évêque de Rome; encore pouvait-il se passer de leur ministère et agir directement dans toute la plénitude de sa puissance. Nous le voyons ainsi, au mépris de l'autorité

[1] Voy. Guizot, *Cours d'hist. mod.*, III, 73. Leo, Rosshirt, etc.
[2] Milman, II, 375. Baur, *Kirchengesch.*, II, 102.

des métropolitains, recevoir appel de toutes les sentences portées par eux contre les évêques, et les juger en dernier ressort. Nicolas Ier insista particulièrement sur ce droit [1]. C'est ainsi que Hincmar, archevêque de Reims, ayant, en 861, suspendu de ses fonctions Rothade, évêque de Soissons, et l'ayant fait ensuite destituer par un concile provincial, Nicolas Ier évoqua l'affaire en cour de Rome et cassa la sentence du métropolitain et celle du concile, se fondant sur les maximes des fausses décrétales [2] qu'on voit alors pour la première fois invoquées par un pontife romain.

Il ne faut pas chercher au Xme siècle, ni dans la première moitié du XIme, des pontifes animés du même esprit que Nicolas Ier, et en état de soutenir, comme lui, les droits de la suprématie de leur siège. Nous verrons, au contraire, dans le chapitre suivant, comment, après la déposition de Charles le Gros (887), la chute de l'empire carlovingien, en livrant l'Italie aux factions qui s'y disputaient la couronne, entraîna la papauté, devenue l'instrument de leurs intrigues, dans une période de dégradation qui ne cessa que lorsque le sceptre impérial, passé dans les mains puissantes des princes de Saxe et de Franconie, eut écrasé ces ignobles factions. Alors seulement s'éleva dans Rome un parti réformateur qui, en relevant de son abaissement la dignité papale, lui permit de faire valoir avec succès ses titres à la primauté.

Hildebrand, chef de ce parti, était le fils d'un charpentier de la petite ville de Soana en Toscane. Né en 1013 ou 1020, il avait fait ses études dans l'un des principaux monastères bénédictins de Rome, et s'y était fait respecter par l'austérité de son caractère et de ses mœurs. Témoin indigné des turpitudes dont cette ville offrait alors le spectacle, il la quitta pour quelque temps, et n'y rentra qu'à la suite du pape Léon IX, élu par la faveur de Henry III, et à qui il fit partager ses vues réformatrices. Nommé chancelier de la cour de Rome, il dirigea dans la même voie les trois successeurs de Léon, et fut, en 1073, par le vœu du peuple et du clergé romains, élevé lui-même sur le siège pontifical. Grégoire VII, c'est le nom qu'il prit en y montant, n'avait pas

[1] *Journal des Savants*, 1880, p. 685.

[2] Jaffé, 2052 et suiv. Selon M. Roquain, on ne peut prouver que Nicolas Ier en ait fait usage, quoiqu'il en connût l'existence. Ce n'est que d'Adrien II ou de Jean VIII qu'on peut, selon lui, en constater positivement l'introduction à Rome (Voy. *Journal des Savants*, an 1880, p. 643).

attendu jusque-là pour proclamer, avec plus de hardiesse encore que Grégoire le Grand et Nicolas Ier, les maximes les plus absolues sur les droits souverains qu'ils revendiquaient pour la chaire de Saint-Pierre. Héritière, par cet apôtre, de l'autorité divine de Jésus-Christ, l'Église de Rome, disait-il, était appelée au gouvernement de l'Église entière. Mais pour exercer cette autorité suprême dans toute son étendue, il lui fallait avant tout sous ses ordres un clergé qui n'obéît qu'à elle seule, et qui pour cela tînt d'elle tous ses pouvoirs. Nous verrons ailleurs avec quelle persistance, depuis Grégoire VII, les papes travaillèrent à enlever aux princes toute influence dans l'élection des abbés et des évêques. C'est avec la même ardeur que nous allons les voir disputer aux couvents et aux chapitres leurs anciens droits dans l'élection et la déposition de ces mêmes prélats.

D'abord ce fut sous forme de recommandations et de prières (*preces*) qu'ils exercèrent leur influence pour la nomination des membres du haut clergé [1]. Ils désignaient aux collateurs des ordres sacrés leurs candidats, qui étaient presque toujours assurés d'obtenir la préférence; puis insensiblement, ils donnèrent à leurs recommandations la forme de commandements, en sorte que, selon leur formule favorite, *nonobstant* tout autre droit ou privilège, leurs protégés, en quelque pays que ce fût, dussent être nommés aux prélatures vacantes, appuyant, au besoin, ces ordres de la menace de l'excommunication. Dès le temps d'Innocent III (1200), ils disposaient à leur gré de tous les bénéfices sur lesquels les évêques et les chapitres avaient droit de collation, ceux d'archidiacres, d'archiprêtres, de chanoines, ainsi que de ceux qui se donnaient par voie de patronage. Quant aux grands bénéfices auxquels il était pourvu par élection, ceux d'évêques, d'archevêques et d'abbés, ils trouvèrent moyen de s'attribuer également le droit d'en disposer. Les difficultés ou les contestations qui s'élevaient dans ces élections leur fournissaient pour cela d'abondants prétextes; les évêques et les abbés eux-mêmes, pour mettre leur nomination à l'abri de toute atteinte, demandaient la confirmation des pontifes de Rome. Depuis l'an 1080, ceux-ci se firent reconnaître par un concile romain, et bientôt par toute la chrétienté, le droit de juger de la validité des élections ecclésiastiques; ils mirent à cette validité diverses conditions nouvelles, et lorsque ces conditions

[1] Plank, V, 576 suiv. Milman, III, 239, et s.

n'étaient pas remplies, lors, par exemple, que les chapitres cathédraux avaient fait de mauvais choix, ou que les électeurs laissaient vaquer plus de trois mois le siège d'une église cathédrale, ils revendiquaient le droit d'en choisir directement les titulaires. Leurs lettres nous montrent abondamment dans combien de cas ils usèrent de ce droit [1]. Ils se réservèrent aussi la nomination directe aux bénéfices qui viendraient à vaquer *in curiâ*, c'est-à-dire dont les titulaires mourraient à Rome ou dans ses environs. Peu à peu, ils étendirent encore ces réserves sous une foule de prétextes, de manière à se rendre maîtres de la nomination et de la déposition de tous les prélats. Aussi les évêques, qui autrefois s'intitulaient évêques « par la grâce de Dieu, » commencèrent-ils dès le XIIme siècle à ajouter à ces mots : « et du siège apostolique. » Grégoire VII, l'année même de son avènement, avait introduit la coutume de faire prêter aux métropolitains en leur remettant le *pallium* [2], sans lequel il leur interdisait toute fonction archiépiscopale, un serment de fidélité au saint siège, serment tout à fait semblable à celui que les vassaux prêtaient à leurs seigneurs, et que Boniface avait prêté volontairement à Grégoire II, mais dont la formule ne tarda pas à devenir plus précise [3]. Tous les évêques furent ensuite astreints à prêter ce même serment. Il fut ainsi établi non seulement en théorie, mais en fait, qu'au pape seul appartenait la plénitude du pouvoir apostolique, et que chaque évêque en son particulier était investi par lui d'une part de sa sollicitude pastorale.

Mais, non contents d'avoir ainsi dans chaque diocèse des agents soumis, les papes entretinrent, dans tous les pays de l'Europe, des délégués sous le nom de *légats*, revêtus de leur autorité, pour agir en leur nom et veiller à l'exécution de leurs ordres. Léon IX et Victor II (1049-1057) furent les premiers qui se servirent de tels mandataires. Hildebrand, après avoir rempli pour ces deux papes une semblable fonction, élevé lui-même à la papauté, entretint le premier des légats permanents auprès des cours. Ces légats avaient le pas sur tous les évêques, ils étaient pris quelquefois dans le clergé du pays, auprès duquel ils représentaient le saint siège; mais la plupart étaient des légats *a latere*,

[1] Voy. les épîtres de Grégoire VII, et d'Innocent III, les *Regesta Pontif.* de Jaffé, Mansi, t. XX à XXII, *passim*.

[2] Voy. sur ce pallium, *Encyc. des sc. rel.*, V, 10.

[3] Gieseler, II, 2, p. 238.

c'est-à-dire envoyés de Rome, choisis d'ordinaire parmi les cardinaux, et entretenus aux frais des églises. Grégoire VII leur attribua des pouvoirs presque absolus, auxquels Innocent III donna encore une plus grande étendue.

Une fois en possession de nommer et de déposer à leur gré les dignitaires ecclésiastiques, et de se faire représenter dans toutes les églises latines par leurs légats, les papes furent réellement à la tête du gouvernement ecclésiastique de l'occident tout entier, et il leur fut aisé d'exercer dans leur plénitude les droits de la suprématie pontificale.

En vertu du pouvoir constitutif qu'ils s'arrogèrent, ils purent ériger des évêchés et des archevêchés où il n'y en avait point encore, les transférer d'un lieu à un autre, fixer les limites des diocèses[1], changer les rapports diocésains, exempter les évêques de la juridiction des métropolitains, les chapitres et les couvents de la juridiction des évêques. Ils s'attribuèrent aussi le privilège exclusif d'instituer de nouveaux jours de fête, d'offrir à l'adoration des fidèles des reliques nouvellement découvertes, de canoniser de nouveaux saints[2].

Le droit de juridiction spirituelle suprême que les papes revendiquaient depuis si longtemps, mais qui leur avait été refusé au IXme siècle, leur fut reconnu depuis Grégoire VII; ils l'exercèrent dans toute son étendue depuis Innocent III. On put dès lors en tout temps et pour tous les cas, en appeler au jugement des évêques de Rome; on put, de toutes les parties de l'occident, leur demander des absolutions et des dispenses[3]. Ils purent surseoir à tous jugements épiscopaux. De plus une foule de cas leur étaient exclusivement réservés[4] et ne pouvaient être portés devant aucun autre tribunal. C'est ainsi que l'Église de Rome, transformée en tribunal suprême de la chrétienté, put changer son nom d'*ecclesia* en celui de *curia romana*.

[1] Ainsi nous voyons Grégoire VII fixer les limites du diocèse métropolitain de Lyon, et Calixte II adjuger à l'église lyonnaise de saint Jean, les privilèges de cathédrale que lui disputait à Besançon celle de Saint-Étienne (*Mansi*, t. XXI, p. 198).

[2] Voyez un exemple de canonisation par Calixte II après l'examen des miracles de saint Conrad de Constance : *Mansi*, XXI, 280.

[3] Dans une multitude de lettres des papes nous les voyons désigner des arbitres pour juger tels différends parvenus à leur connaissance. *Mansi*, t. XXI, p. 646.

[4] Tels étaient ceux où, frappé d'interdit, on persistait à s'acquitter de fonctions sacrées, où l'on détournait à des usages sacrilèges des ingrédients consacrés, où un prêtre avait été frappé, une religieuse séduite, les crimes d'inceste, etc. — Voyez Gieseler, II, p. 252, les vers où ces cas sont spécifiés.

Enfin, pour que rien ne manquât aux prérogatives des papes, il leur fallut obtenir dans les églises d'occident un pouvoir législatif, qui jusqu'alors ne leur avait été reconnu que dans certaines limites. Ainsi l'on n'avait pas encore admis qu'ils pussent, de leur propre autorité, donner des lois absolument nouvelles, ou que, par cela même qu'un pape avait prononcé sur des questions de foi ou de culte, sa sentence dût être reconnue comme infaillible. Nous verrons, au contraire, que dans la question des images, par exemple, le concile de Francfort assemblé en 794 se prononça dans un sens différent de celui du second concile de Nicée que le siége romain avait approuvé sept ans auparavant. Nous avons même vu que les papes Agathon et Léon II en signant le décret du sixième concile œcuménique contre le monothélisme, avaient condamné formellement l'opinion d'Honorius Ier leur prédécesseur, et que Léon II, dans sa lettre à l'empereur Constantin, avait lancé l'anathème contre le pontife hérétique [1]. Les papes ne croyaient donc pas alors qu'il leur fût permis de changer de leur propre autorité, à plus forte raison, de renverser les maximes établies par Jésus-Christ, par les apôtres ou par les Pères, rien en un mot de ce qui était considéré comme de droit divin. Mais [2], ils croyaient au moins pouvoir faire des lois nouvelles sur tous les cas qui n'avaient pas été décidés par l'Écriture, statuer librement sur tout ce que les saints Pères avaient regardé comme de droit positif, et par conséquent, variable. Quant aux conciles, ils ne pouvaient s'assembler ni rien décider sans leur autorité; pour mieux dire, ils ne devaient être considérés que comme les conseils des pontifes de Rome, lesquels pouvaient toujours s'en passer.

L'autorité législative des papes s'étendit encore plus loin. Ils devinrent si bien les maîtres des lois qu'ils pouvaient eux-mêmes ne point les observer, et en dispenser d'avance qui il leur plaisait.

Enfin le privilége de l'infaillibilité commence à leur être attribué, et

[1] Voy. ci-dessus, p. 50. Le pape Benoît VIII ne se rappelait pas ce fait, sans doute, lorsque l'empereur Henri II lui ayant demandé pourquoi à Rome on ne chantait pas le symbole à la messe, il répondit que c'était superflu, puisque l'Église romaine n'avait jamais été infectée d'aucune hérésie, et par conséquent n'avait pas besoin de symbole pour déclarer sa foi.

[2] Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, 227 suiv. Gregoire, *Epp.*, II, 67. *Huic sanctæ romanæ ecclesiæ semper licuit, semperque licebit, contrà noviter increscentes excessus nova quoque decreta..... procurare..... quæ judicia nulli hominum sit fas ut irrita refutare.*

ou le fonde sur la parole de Jésus à Saint-Pierre « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point[1], » et sur cette autre parole qu'on applique spécialement à l'Église romaine et à ses pontifes : « L'Esprit-Saint vous conduira en toute vérité. » Yves de Chartres, il est vrai, et Gratien, admettent encore, chez les papes, la possibilité de dévier de la foi. Mais Thomas d'Aquin, après l'avoir niée d'une manière absolue en ce qui concerne l'Église, en conclut l'infaillibilité de son chef.

Ainsi rien ne manquait à la suprématie spirituelle des pontifes romains en occident. Pouvoir administratif universel par le moyen des légats, pouvoirs constitutif, judiciaire, législatif suprêmes, tous leur étaient dévolus. Nous les trouvons déjà, sinon proclamés *ex professo* dans ce qu'on appelle les *Dictatus Gregorii VII* dont l'authenticité est contestée, du moins occasionnellement revendiqués dans les lettres de Grégoire VII et dans les différents actes de son pontificat[2]. Mais ce ne fut guère que depuis Innocent III et pendant le treizième siècle que les papes arrivèrent à la pleine réalisation de ce programme.

Innocent III[3], fils du comte Trasimond, était issu de l'illustre famille romaine des Conti. Mais cette noble extraction ne l'eût pas même élevé au niveau de son prédécesseur, Hildebrand, l'humble fils du charpentier de Soana, si, aux qualités d'esprit et de caractère qui le distinguaient comme lui, il n'eût joint l'instruction supérieure qu'il avait puisée dans les universités de Paris et de Bologne. Après avoir rempli sous les pontificats successifs de Lucius III et d'Urbain III diverses charges ecclésiastiques, il fut élevé par Clément III à la dignité de cardinal diacre. Puis à la mort de Célestin III en 1198 il fut élu pape d'une voix unanime à l'âge de 37 ans, avant même d'avoir reçu les ordres supérieurs de la hiérarchie. Avec toute l'ardeur de la jeunesse, et à la faveur de circonstances qu'il sut habilement mettre à profit, il parvint à rehausser les prérogatives du siège papal, jusqu'à une domination absolue, qui, pendant un siècle entier, s'exerça non seulement sur l'Église, mais par elle, comme on le verra plus tard, sur presque tous les États d'occident.

Depuis Innocent III les papes, non contents de se faire appeler suc-

[1] Gieseler, l. c., p. 235-6. Innocent III, *de consecr. pontif. sermo*, 2. Thomas d'Aquin, *Quodlib.* IX, art. 16.

[2] Voyez *Journal des Savants*, an. 1861, p. 26.

[3] Voyez entre autres Hurter, *Vie d'Innocent III.*



cesseurs ou vicaires de saint Pierre, ou comme Grégoire VII de s'identifier avec cet apôtre, prennent le titre de « vicaires de Christ » ou « vicaires de Dieu. » « Ce que fait le pape dans l'Église, dit Innocent, ce n'est pas un homme qui le fait, mais Dieu lui-même par son vicaire[1] » et cela, disent ses commentateurs, en vertu d'un *cœleste arbitrium* par lequel il peut changer la nature des choses, intervertir le droit, sans avoir à alléguer d'autre raison que sa volonté. « Personne, dit le moine Augustin Triumphus, ne peut en appeler du pape à Dieu, attendu que sa sentence est celle de Dieu même (*unum consistorium et ipsius papæ et ipsius Dei*). Aussi bien que Christ, il est l'époux de l'Église; il juge tout le monde et ne peut être jugé par personne. » Enfin le canoniste Zizelin ne craint pas de l'appeler *Dominum Deum nostrum papam*[2], et le poète normand Geoffroy de Visinaut de déclarer que Dieu, en créant le monde, en a divisé le gouvernement en deux parts, le ciel pour lui, la terre pour Innocent III[3].

Une évolution aussi importante que celle que nous venons de voir s'accomplir dans le gouvernement de l'Église latine nécessitait un changement corrélatif dans le droit ecclésiastique. Les nouveaux pouvoirs assumés par les papes depuis le XIme siècle dépassaient ceux que leur attribuaient les fausses décrétales elles-mêmes. Il fallait donc mettre de nouveau le droit d'accord avec le fait, voiler tout au moins la disparate, si l'on ne pouvait la supprimer entièrement[4].

Ce besoin se fit surtout sentir au milieu du XIIme siècle, lorsque l'étude du droit romain, réintégrée par le célèbre Irnerius dans l'université de Bologne, remit en vogue certaines doctrines juridiques d'autant plus contraires aux intérêts de la papauté, qu'elles étaient plus favorables à l'autorité impériale. C'est alors, vers 1150, qu'un moine

[1] *Non homo, quià non vicarius hominis, sed Deus quia Dei vicarius* — et ailleurs : *qui non puri hominis, sed Dei vicem gerit in terris.*

[2] Voyez Gieseler, *Kirchengesch.*, II, p. 95.

[3] *Nec Deus es, nec homo, sed neuter es inter utrumque*
Quem Deus elegit, socium, socialiter egit;
Tecum partitus mundum, sibi noluit unus
Omnia, sed voluit tibi terras et sibi cœlum.
(*Hist. littér. de la France*, XVI, 186.)

[4] Voyez Richter, *Lehrb. des kirchl. Rechts*, p. 139. Kunitz (*Encycl. d. sc. relig.* art. *Décrétales*).

bénédictin ou camaldule de Bologne, nommé Gratien, entreprit une revision du droit canon qu'il intitula *Concordia discordantium canonum*, mais qui est plus connue sous le simple titre de *Decretum Gratiani*. C'était un traité méthodique et pratique destiné à mettre d'accord les anciens canons avec le droit nouveau au moyen d'explications toutes conformes aux prétentions du siège romain. Les avantages qu'il présentait sous ce rapport aux partisans du saint-siège donnèrent à ce recueil une vogue extraordinaire. Avec les nombreux commentaires dont il ne tarda pas à être enrichi, il servit à Rome à décider tous les cas portés devant les tribunaux supérieurs; aussi fut-il adopté immédiatement dans les universités de Bologne et de Paris.

Toutefois on finit par reconnaître que ce recueil n'avait pas complètement rempli son but. Malgré les subtiles explications de Gratien, les contradictions entre l'ancien droit et le nouveau ressortaient encore et les papes étaient continuellement appelés à remédier à cette obscurité par des décisions spéciales. De là une production toujours croissante de nouvelles décrétales[1] qui ne pouvait que favoriser la plus grande confusion. Ajoutons-y, comme nous l'apprend un édit d'Innocent III, la mise en circulation d'un nombre infini de bulles ou supposées, ou interpolées, qu'il était presque impossible de distinguer des bulles authentiques. Ce fut pour remédier à de si graves inconvénients, que le pape Grégoire IX, en 1234, fit compiler par le dominicain Raymond de Pennaforte, sorti de l'école des légistes de Bologne, un nouveau recueil de lois ecclésiastiques divisé en cinq livres, et composé principalement de décrétales des papes et surtout de celles de Grégoire IX lui-même. Boniface VIII y fit ajouter en 1298 un sixième livre comprenant les nouvelles décrétales émanées du saint siège depuis l'époque de Grégoire IX. Enfin Clément V, en 1313 fit, avec les décrets du concile de Vienne et les siens, un nouveau recueil authentique qui porta le nom de *Clémentines* et qui fut la dernière collection de ce genre. Elle fut publiée en 1317 par Jean XXII, adressée à l'université de Bologne et divisée en cinq livres. Après Clément, l'ébranlement qui commençait à se produire dans l'autorité des papes empêcha longtemps de songer à une nouvelle collection, en sorte que toutes les constitutions du saint siège demeurèrent dès lors détachées sous le nom d'*extravagantes* (c'est-à-dire

[1] Richter, l. c., p. 141.

en dehors du recueil) jusqu'à l'an 1500, où l'on songea pour la première fois à les réunir. Il y eut donc en somme, depuis les fausses décrétales jusqu'à Clément V, trois principaux recueils canoniques, celui de Gratien, celui de Raymond de Pennaforte, complété par Boniface VIII, enfin les Clémentines. Ce sont là les parties principales dont se compose le *corpus juris canonici*.

La rédaction de ces recueils donna une vive impulsion à l'étude du droit canon. Dès la publication du décret de Gratien, les docteurs en théologie se livrèrent avec ardeur à cette étude, qui leur ouvrait l'accès aux principales charges ecclésiastiques, et leur assurait du crédit devant les tribunaux. Le droit canon eut, comme le droit romain à Bologne et à Paris, une foule de commentateurs que, sous le nom de décrétistes, ou canonistes, *Doctores canonum*, on opposait aux juristes ou légistes *Doctores legum*. Cela même ne fit que donner plus de consistance au nouveau droit canon, et il se forma une classe nombreuse et influente de docteurs intéressés à son maintien, en sorte que ces collections, entreprises dans le but de fixer le nouveau droit pontifical, contribuèrent en effet à l'affermir.

2. PRÉTENTIONS DES PAPES A LA SUPRÉMATIE UNIVERSELLE

D'après les prétentions théocratiques affichées par la papauté, et sur lesquelles ses flatteurs aimaient à enchérir encore, on comprend qu'elles ne durent pas se borner à la domination sur l'Église d'occident, mais s'étendre sur l'Église entière. Les papes n'entendaient point renoncer au titre de « patriarches œcuméniques » que leur avaient décerné quelques empereurs d'orient.

Mais les patriarches de Constantinople se l'étaient vu de même adjugé dans certains cas, et si les circonstances, devenues pour eux moins favorables, les empêchaient désormais d'en réclamer les droits, s'ils ne pouvaient même prétendre à partager avec les évêques romains le gouvernement de l'Église universelle, ils ne consentaient en aucune manière à leur être assujettis; s'ils renonçaient au droit de commander à tous, ils ne voulaient du moins obéir à personne. Les prétentions du siège romain trouvèrent donc chez eux une résistance obstinée qui, après de longues et vives luttes, devait aboutir à un schisme dont la chrétienté n'est pas encore sur le point de voir la pacification.

Une première occasion de conflit entre ces deux sièges patriarcaux

s'offrit à la suite des controverses monothélites. On se souvient que le pape Agathon, profitant de la position critique des empereurs grecs et du secours qu'ils demandaient aux latins contre les musulmans avait, en dépit du patriarche de Constantinople, dicté la formule de foi qui avait triomphé dans le sixième concile œcuménique, et s'en était aussitôt prévalu pour écrire à tous les évêques que « les décisions du siège apostolique devaient être reçues par eux comme si elles fussent émanées de la bouche de saint Pierre. » Le clergé grec n'attendait qu'un moment favorable pour rabattre ces superbes prétentions. Elle ne tarda pas à se présenter.

Les Vme et VIme conciles œcuméniques tenus à Constantinople, entièrement occupés à décider les points de doctrine alors en discussion, avaient négligé à dessein de rédiger, selon l'usage, des canons de discipline, sur lesquels ils savaient que l'on ne pourrait s'accorder, ce qui aurait compromis le triomphe remporté en commun sur l'hérésie monothélite. Pour suppléer à cette omission, l'empereur Justinien II assembla, en 692, dans le Trullus, un nouveau concile œcuménique auquel il donna le titre de *quini-sexte*, comme complément des deux précédents[1]. Parmi les cent deux canons décrétés par ce concile, le clergé grec eut soin d'en faire insérer quelques-uns qui parurent, non sans raison, à l'église latine, spécialement dirigés contre elle; tels étaient, entre autres, le premier qui reproduisait le décret du Ier concile de Constantinople où le Saint-Esprit était déclaré procéder du Père seul, le second qui portait à quatre-vingt-cinq le nombre des canons réputés apostoliques qui, pour les latins, n'était que de cinquante; le treizième qui permettait de donner l'ordination à des hommes mariés, en laissant subsister leur mariage, et anathématisait ceux qui prescrivaient le contraire, enfin, le plus hostile de tous, le trente-sixième, qui reproduisait le décret du concile de Chalcédoine, établissant l'égalité de pouvoirs des patriarches de Rome et de Constantinople.

Le pape Sergius Ier, à la lecture de ces canons, désavoua la signature que ses légats y avaient apposée, et refusa opiniâtrement de les sanctionner. Justinien II voulut, en cette occasion, imiter la conduite de Justinien Ier, à l'égard de Vigile et celle de Constant envers Martin Ier, et faire venir à Constantinople le pape réfractaire, pour le contraindre

[1] Voyez ci-dessus, p. 51.

à donner sa signature; il se vit arrêter dans l'exécution de ce projet par la révolte de ses sujets de Ravenne qui prirent le parti du pontife romain, puis par son propre détrônement qui eut lieu en 695. Le concile *in Trullo* ne fut donc reconnu qu'en orient, où on le considéra comme faisant suite au VIme concile œcuménique, tandis qu'en occident, on le flétrit du titre de *Synodus erratica.* Ce fut une des premières circonstances où se manifestèrent publiquement les mauvaises dispositions réciproques des deux clergés.

Nous passerons sous silence quelques-uns de leurs démêlés secondaires, pour nous occuper plus spécialement de ceux dont le patriarche grec Photius fut tour à tour l'objet et le promoteur[1].

En 846, l'impératrice Théodora avait élevé sur le siège patriarcal de Constantinople, Ignace, fils cadet de l'empereur précédent, qui, après l'abdication de son père, avait été, ainsi que ses frères, relégué dans un monastère. Il s'y était bientôt fait remarquer par sa sainteté et par le zèle qu'il déployait pour le maintien du culte des images. C'est ce qui lui valut son élévation; mais en 1058, étant devenu odieux à Michel III, pour avoir censuré ses mœurs avec trop de franchise, il fut déposé et exilé dans l'île de Térébinthe, puis remplacé par Photius, un des principaux officiers de l'empire. Photius, célèbre par son savoir et le plus distingué peut-être des écrivains grecs de cette période, était encore simple laïque; il fallut lui conférer précipitamment les différents ordres. Pour apaiser les troubles qui s'élevèrent au sujet de sa nomination, Michel III assembla en vain des conciles, il s'efforça en vain, par les moyens les plus indignes et les plus violents, d'extorquer à Ignace un acte d'abdication volontaire. Celui-ci, fort de son droit et de sa réputation sans tache, se montra inébranlable. Michel, oubliant combien, de tout temps, les grecs s'étaient mal trouvés d'immiscer la cour de Rome dans leurs affaires intérieures, demanda sa bienveillante intervention. Cette requête était alors plus imprudente que jamais : c'était Nicolas Ier qui occupait le trône papal[2]. Ce pontife, qui se formait de si hautes idées de la prééminence de son siège, prétendit agir dans cette occasion, non comme médiateur, mais comme juge. Il envoya des légats à Constantinople pour rechercher de quel côté se trouvait le bon

[1] Voy. Pothius, *Epist.* Jæger, *Hist. de Photius.*
[2] Jaffé, n° 2111 et *passim.*

droit et décider en conséquence. Ces délégués, circonvenus par les paroles artificieuses de Photius, peut-être même gagnés par ses présents, confirmèrent la déposition d'Ignace. Mais Nicolas Ier, instruit par les partisans de ce patriarche du véritable état des choses, désavoua ses propres envoyés; puis, invoquant les droits souverains de son siège, et sans s'inquiéter des menaces de l'empereur, déclara, en 863, au nom d'un concile romain, Photius déchu de la dignité patriarcale, et anathématisé, même à l'article de la mort, s'il osait de nouveau se l'attribuer [1]. Michel lui-même n'était pas épargné dans cette déclaration pleine de vigueur, et ses usurpations sur la puissance spirituelle y étaient ouvertement censurées. Michel y répondit par une lettre encore plus outrageante contre la barbarie des latins et les erreurs qu'ils avaient introduites dans leur doctrine et dans leur culte, déclarant qu'elles leur ôtaient tout droit de faire ainsi la loi dans l'Église.

Ce différend fut bientôt envenimé par celui qui concernait les limites respectives des deux diocèses patriarcaux.

Nous avons vu que Bogoris, roi des Bulgares, converti au christianisme par des missionnaires grecs, s'était d'abord affilié à l'église d'orient, mais que bientôt, des motifs politiques, et l'espoir de trouver plus d'indépendance sous l'autorité d'un patriarche éloigné, l'avaient fait pencher du côté de l'église latine [2], et qu'à sa demande, le pape lui avait envoyé des docteurs chargés de l'instruire. Photius, indigné de ce qu'il regardait comme un empiètement sur ses droits, convoqua, en 867, un concile à Constantinople, et dans l'encyclique qu'il publia à cette occasion, censura rudement les erreurs de l'église de Rome, déjà condamnées par le concile in Trullo. Nicolas Ier répondit sur le même ton, et ces débats divisèrent encore plus sérieusement les deux églises.

Un nouvel élément de discorde surgit bientôt entre elles, à l'avènement de Basile le Macédonien. Ce prince, qui s'était frayé le chemin au trône par le meurtre de Michel, son prédécesseur, et à qui, pour cette usurpation criminelle, Photius avait refusé la communion, résolut de se venger de cet outrage. D'accord avec l'évêque de Rome, il assemble, en 869, le VIIIme concile général de Constantinople. Là, les mêmes

[1] Voy. Jæger, l. c., p. 101 et suiv.
[2] Jaffé, n° 2123 et suiv., 2179.

évêques, qui avaient précédemment déposé Ignace, le rétablissent sur son siège et votent la déposition de Photius, que Basile envoie en exil, et fait enfermer sous une étroite garde. Mais Photius, qui, pendant son élévation, avait recouru à de coupables manœuvres, déploya dans sa dure captivité une si noble fermeté de caractère, qu'elle le rendit respectable aux yeux de ses persécuteurs, si bien qu'après la mort d'Ignace, l'empereur le rétablit sur le siège patriarcal, et fit casser par un nouveau VIIIme concile œcuménique de Constantinople (879) les arrêts du précédent. Le pape Jean VIII lui-même, qui n'avait pu, malgré ses sommations, obtenir d'Ignace la cession de la Bulgarie, récemment reconquise à l'Église grecque par Basile le Macédonien, envoya ses légats à cette assemblée pour concourir au rétablissement de Photius, en y mettant pour condition le recouvrement de la Bulgarie [1]. Mais bientôt, trompé dans son attente, joué dans la personne de ses légats, auxquels on avait donné de fausses espérances, il cassa le décret de l'an 879, et anathématisa encore Photius. L'église grecque, remise définitivement par les victoires de Zimiscès, en possession de la province contestée, s'émut peu des anathèmes de Jean VIII, et le patriarche, n'ayant plus rien à ménager à son égard, censura de nouveau avec aigreur l'erreur des latins, au sujet de l'interpolation du *Filioque* dans le symbole, déclarant que leur église, tombée dans l'hérésie, avait perdu par cela même la primauté et devait la céder à celle de la ville impériale. Photius ne jouit pas longtemps de cette primauté prétendue. Léon le Philosophe, en montant sur le trône, le déposa du patriarcat, pour y élever son propre frère, et l'exila en Arménie où il mourut, en 891 [2].

Telle est, en substance, le récit de ce long débat entre les deux sièges patriarcaux. Il s'en éleva d'autres encore, où furent articulés les mêmes griefs réciproques.

Les empereurs grecs, qui avaient un si grand besoin de l'appui des latins contre les musulmans, et se voyaient, par ces dissensions, à la veille d'en être privés, intervinrent souvent pour empêcher une rupture. L'an 1024, en particulier, sous le règne de Basile II, il y eut des

[1] Jaffé, n° 2491-3.
[2] Jaffé, n° 2639.

négociations entreprises pour obtenir des papes de renoncer à toutes prétentions sur le gouvernement de l'Église universelle et de reconnaître aux patriarches de Constantinople la plénitude de leurs droits sur l'Église grecque, comme, de leur côté, les patriarches reconnaîtraient ceux des papes sur l'église d'occident. Ce projet était si contraire aux maximes qui, depuis Léon le Grand, avaient cours dans l'église romaine, que ce fut un *tolle* général quand on sut que le pape Jean XIX, gagné, disait-on, par l'argent des grecs, n'était pas éloigné d'y souscrire. Guillaume, abbé de Dijon, lui rappela dans les termes les plus vifs les droits souverains de son siége, et les négociations en restèrent là.

Dès ce moment les patriarches grecs virent bien que toute réconciliation, toute réunion avec l'église latine, sans assurer à leur pays les secours qu'on en espérait, ne pourrait avoir lieu qu'au détriment de leur indépendance. Aussi ne songèrent-ils plus qu'à rompre en visière aux pontifes romains. C'est ce qui amena entre les deux églises le dernier grand débat dont il nous reste à parler.

Jusqu'alors les abbés des couvents grecs établis à Rome et en Italie, avaient pu, sans être inquiétés, suivre les rites et les dogmes de leur Église, et réciproquement les abbés et les églises latines jouissaient de la même liberté à Constantinople. Tout à coup, Michel Cérularius, patriarche grec, fit fermer toutes les églises de son diocèse où le culte se célébrait selon le rite latin, et signifia aux abbés l'ordre absolu de se conformer au rite grec, s'ils ne voulaient voir supprimer leurs monastères; puis, de concert avec le métropolitain de Bulgarie, il écrivit à Jean de Trani, évêque de l'Apulie qui appartenait encore à l'empire grec, une lettre où il censurait dans le style le plus amer les erreurs des latins. L'empereur Constantin Monomaque, redoutant une rupture, se porta médiateur entre les deux patriarches, et obtint de Léon IX d'envoyer des légats à Constantinople pour rétablir la paix. Mais le ton impérieux de ces légats et le parti que prit le patriarche de ne leur céder en rien, rendirent tout rapprochement impossible; le moine Nicétas ayant attaqué les latins sur l'article du célibat des prêtres, le cardinal Heimbert, légat du pape, se laissa emporter dans sa réponse aux propos les plus outrageants. Non content de la rétractation de Nicétas, il exigea celle de Cérularius, et ne l'ayant point obtenue, il se rendit avec les autres légats du pape à l'église cathédrale de Sainte Sophie, le 16 juillet 1054, et déposa sur l'autel une excommunication

en forme contre le patriarche, qui, soutenu par son clergé et les trois autres patriarches d'orient, répondit par une excommunication non moins solennelle. Ainsi fut rompue définitivement la communion chrétienne entre les grecs et les latins.

C'est cette grave scission que l'église romaine flétrit du nom de « schisme d'orient, » comme si elle ne l'eût pas elle-même provoquée par ses prétentions outrecuidantes.

Les mêmes causes qui avaient fait naître ce schisme, firent échouer tous les essais subséquents tentés pour le terminer. Imposés aux empereurs grecs par les dangers qui continuaient à menacer leurs États, accompagnés de leur part de continuelles demandes de secours, plus elles étaient instantes, plus, du côté des papes, elles étaient reçues avec hauteur, et donnaient lieu à d'impérieuses exigences. D'ordinaire la cour de Rome ne consentait à traiter que sur le pied d'une soumission complète à ses dogmes et à ses rites. Dans les négociations de l'an 1233, comme dans le concile de Bari, en 1098, les légats du pape déclarèrent que leur Église ne rabattrait pas un iota de sa foi et de son symbole et exigèrent de plus que tous les écrits précédemment dirigés contre les romains fussent brûlés. Il en fut de même en mainte autre occasion ; ou si, à ces égards, elle consentait, comme nous le verrons dans le concile de Lyon (1274), à faire quelque concession aux habitudes des grecs, sur l'article de la suprématie papale et de la soumission absolue des sièges d'orient à celui de Rome elle ne cédait pas un pouce de terrain. *Si patriarca matri suæ obedientiam solvat*, était, de sa part, la condition rigoureusement prescrite. Les empereurs cédaient-ils, comme il arrivait quelquefois, devant l'imminence du danger, les patriarches et le clergé grecs se montraient moins traitables : leur orgueil se cabrait à l'idée de s'humilier devant leur rival. Enfin, quand le clergé se montrait prêt à céder au vœu du souverain, c'était du peuple que venait alors la résistance.

Des haines mutuelles aussi invétérées que celles de ces deux populations permirent aux patriarches d'orient de maintenir leur église à l'abri des tentatives ambitieuses des papes; il leur suffit pour cela de faire valoir auprès de leur troupeau les griefs les plus frivoles. Si les deux peuples eussent été animés d'un esprit de support et de paix, surtout s'il n'y eût pas eu, chez l'un des deux, des projets d'asservissement, ce n'eût été, ni la tonsure des prêtres, ni l'usage des pains sans levain

dans la Cène, ni le jeûne romain du samedi, ni même l'addition du *Filioque* dans le symbole, qui eussent motivé un schisme aussi opiniâtre. Les croisades, enfin, qui, selon l'espoir de Grégoire VII et d'Urbain II, devaient rapprocher les deux races, avaient produit un résultat tout contraire. On avait si bien fait comprendre aux grecs que c'était dans un tout autre intérêt que le leur qu'on marchait contre les Turcs, on leur avait fait payer si cher les secours qu'on avait consenti à leur accorder, on s'était si insolemment prévalu contre eux des avantages momentanés remportés en orient, que leurs anciennes préventions s'en étaient accrues, et qu'en 1184, le peuple de Constantinople se vengea cruellement sur les latins qui habitaient cette ville des humiliations que, sous prétexte d'union, ou lui faisait subir. Peu après, la prise de Constantinople par les croisés et la destruction de l'empire grec, en 1204, purent passer pour de justes représailles. Mais ces représailles furent à leur tour si extrêmes et si atroces, les croisés, une fois maîtres de la ville, y commirent de tels excès de rapine et de violence, le clergé national fut en butte à de tels outrages, les latins affichèrent si ouvertement leur intention de détruire le culte grec pour le remplacer par le leur, que l'aversion de ceux-ci fut désormais invincible. Elle devint telle que les grecs, avant de célébrer la messe, avaient soin de purifier tout autel où un ecclésiastique romain avait officié et rebaptisaient tous ceux qui avaient reçu le baptême dans une église latine [1]. La faveur que le célèbre abbé Barlaam avait montrée pendant quelque temps pour le culte latin, suffit pour le rendre à jamais odieux aux grecs, en sorte qu'il mourut sous leur anathème.

Après l'expulsion des latins et la reprise de Constantinople (1261), ceux d'entre les grecs qui, pendant l'occupation, avaient été tenus en respect par le clergé étranger, levèrent le masque et retournèrent à leurs croyances et à leurs rites. Bientôt les revers des croisés ayant continué en Syrie, le pape Grégoire X, résolut de faire lui-même des tentatives de pacification auprès de l'empereur et du clergé grec. C'est alors que sur son invitation leurs députés se rendirent au concile général de Lyon (1274) où fut décrétée une nouvelle croisade. On les reçut avec de grands honneurs, on chanta en leur présence dans une messe solennelle en grec, le symbole avec le *Filioque* trois fois répété. Puis un de ces députés

[1] *IVme Conc. Later.*, c. 4. Mansi, *Conc.*, t. XXII, p. 990; t. XXIII, p. 296.

déclara publiquement devant l'assemblée[1] que, conformément à la lettre de l'empereur, ils faisaient au nom de Michel Paléologue une libre profession de la foi romaine, reconnaissant la suprématie de l'église de Rome sur toutes les églises, et s'engageant par serment à persévérer à jamais dans cette foi et dans cette obéissance. Après cela le concile de Lyon s'empressa, dans son premier canon, de condamner comme ennemis de la tradition des pères grecs ainsi que des latins, tous ceux qui omettraient le *Filioque*[2] dans le symbole. Mais à la nouvelle de cette soumission de l'empereur et de ses prélats, une telle exaspération se manifesta dans Constantinople, que le patriarche Bekkos fut obligé de se retirer dans un couvent pour échapper au peuple qui voulait le massacrer. Un concile assemblé dans cette ville en 1283[3] condamna tous ceux qui avaient coopéré à l'union, puis le pape Martin IV, à son tour, renouvela contre les grecs schismatiques et contre leur empereur son décret d'excommunication[4].

La paix signée en 1439 au concile de Florence semblait, à raison de la ruine prochaine qui menaçait l'empire d'orient, devoir donner lieu à des tentatives de rapprochement plus heureuses. Mais lorsqu'on apprit dans la capitale que les députés grecs, en échange d'une misérable concession des latins pour la liberté des opinions sur le purgatoire et pour l'usage du pain levé, avaient consenti à reconnaître la suprématie du pape et à céder sur le *Filioque*, l'indignation du peuple força plusieurs d'entre eux à rétracter précipitamment leur signature, et cet acte impopulaire, par lequel Jean Paléologue avait cru raffermir son trône, ne fit qu'en accélérer la chute. L'année même de la prise de Constantinople, Constantin, son frère et son successeur, envoya une nouvelle ambassade à Rome. Sur sa demande un légat du saint siège se rendit auprès de lui pour renouveler l'acte d'union. Mais à peine le peuple eut-il vu consacrer des pains azymes, et verser de l'eau dans le calice, que, scandalisé de cette profanation, il se porta en foule à la cellule du moine Gennadius, exigea de ce saint homme de maudire l'acte d'union, puis revint ivre de fanatisme, remplir de ses clameurs contre les azymites, la capitale qui allait au bout de quelques

[1] Mansi, XXIII, p. 678 ss.
[2] Mansi, XXIV, p. 81.
[3] Ibid., p. 82.
[4] Ibid., p. 105.

jours, ainsi que tout l'empire grec, tomber sous les coups des Musulmans.

L'église de Rome profita également des dangers que couraient de la part des Turcs, les divers peuples d'orient, pour faire auprès des anciennes sectes les mêmes tentatives intéressées d'union. Au quatorzième siècle, un certain nombre de communautés monophysites d'Arménie consentirent en effet à s'unir à l'église romaine, sous la réserve de célébrer le culte dans leur propre langue et selon leurs rites. C'est ce qui a donné naissance à l'église dite des « Arméniens unis. » Au XIIme siècle, pendant les croisades, Rome avait eu plus de succès encore auprès des maronites du Liban qui, cernés de tous côtés par des populations barbares, avaient un pressant besoin d'appui. L'union avait été conclue en 1182, et dès lors n'a pas cessé de se maintenir. Les maronites ont conservé leurs rites distinctifs, mais tous les dix ans en signe de soumission, leur patriarche est confirmé par l'évêque de Rome.

Là se bornèrent en orient les progrès de la monarchie spirituelle des papes. Ils en furent au moins dédommagés en occident par une suprématie absolue dont nous avons vu le développement dans l'ordre ecclésiastique, mais qui s'étendit aussi dans l'ordre civil et politique, comme va nous le montrer l'étude des rapports de l'église latine avec la société civile au moyen âge.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LA SOCIÉTÉ CIVILE

Lorsque, sous Constantin le Grand l'empire avait pour la première fois contracté alliance avec l'Église, il l'avait fait dans les limites que lui traçaient ses institutions et ses usages antérieurs. Il avait simplement transporté au christianisme les privilèges de l'ancienne religion de l'État, affecté au culte chrétien les allocations faites auparavant pour les sacrifices, au clergé les exemptions et les prérogatives des prêtres païens, aux dogmes et aux ordonnances de l'Église, la sanction qui avait servi à protéger les croyances païennes. Peu à peu le temps avait resserré cette alliance, mais sans en changer notablement les bases qui demeurèrent les mêmes dans l'empire d'orient pendant toute la durée du moyen âge [1].

Il en fut autrement en occident.

Ici ce n'était plus, comme sous Constantin, un empire déjà ancien, s'alliant avec une religion nouvelle, et traitant avec elle dans les limites que lui traçaient d'anciens usages qu'il était difficile de changer. C'était au contraire une religion déjà ancienne, traitant avec de nouveaux États fondés en grande partie sous ses auspices, et qui, dans leurs institutions, neuves encore, pouvaient lui faire une place bien plus grande, une situation bien plus avantageuse qu'elle n'avait auparavant. Chez les nouveaux peuples d'occident, l'Église et l'État avaient en outre plus que jamais besoin de se prêter appui l'un à l'autre, l'Église pour s'affermir chez des populations nouvellement converties, entourées encore de toutes parts de nations païennes, l'État, pour civiliser des peuples gros-

[1] Voy. ci-dessus, p. 32 et suiv.

siers que le frein de la religion devait l'aider à soumettre, à fixer, à contenir. Nous avons vu ailleurs les espérances que Charlemagne fondait sur l'Église à cet égard.

De là au moyen âge, entre la société civile et la société religieuse en occident, une alliance beaucoup plus étroite, une véritable fusion de leurs intérêts, un appui réciproque, un échange de services beaucoup plus effectif qu'auparavant. On ne pourrait dire, observe Ranke, si la domination franque contribua davantage à convertir la Hesse et la Thuringe, ou le christianisme à les incorporer à l'empire franc.

I. FUSION DE L'ÉGLISE AVEC LA SOCIÉTÉ CIVILE

Indépendamment de cette action continue, que par ses prières, par ses prédications, par sa seule présence, un sacerdoce vénéré exerçait sur les populations, plus que jamais nous le voyons alors employer la sanction si redoutée de l'anathème à la répression de délits purement civils. Nous voyons des crimes d'incendie, de rébellion, de désertion du service militaire, punis par l'excommunication ou par quelques années de réclusion forcée dans un monastère [1]; en Espagne nous voyons sous les visigoths la doctrine du droit divin établie par les conciles en faveur de la dynastie régnante, l'anathème prononcé contre quiconque attenterait à la sûreté du prince ou chercherait à troubler l'ordre de la succession [2], la déposition contre tout ecclésiastique ou abbé accusé de menées séditieuses, en Angleterre, un abbé dégradé pour avoir publié les miracles d'un homme accusé de complot contre Guillaume le conquérant [3].

Pendant que l'Église prêtait ainsi à la société civile l'appui de son ascendant moral, les nouveaux États de l'Europe augmentaient presque sans limites les richesses de l'Église, les prérogatives et l'autorité de son clergé.

Depuis longtemps elle prétendait que ce clergé, ayant succédé au sacerdoce juif, devait comme lui recevoir de chaque fidèle la dixième partie de son revenu ; elle avait fait proclamer ce droit par un grand

[1] Voy. les capitulaires de Charlemagne dressés avec le concours du clergé.
[2] Vme Concile de Tolède de l'an 636. (Labbe, *Conc.* t. V, p. 1736.)
[3] Thierry, *Conquête de l'Angleterre par les Normands*, t. II, p. 85, 93.

nombre de conciles, l'avait même fait sanctionner par des anathèmes[1] et avait commencé à l'obtenir dès les VI[me] et VII[me] siècles. A ses prescriptions les princes d'occident ne tardèrent pas à joindre leurs ordres. Par une constitution adressée en 764, à l'évêque de Mayence, Pépin ordonna que chacun payât à sa paroisse la dîme sur tout le produit de ses terres et même sur le bétail. Ce n'était encore qu'un règlement occasionnel en reconnaissance d'abondantes récoltes après une disette ; mais, l'an 794, Charlemagne rendit l'obligation de la dîme ecclésiastique, universelle et permanente. Elle devait se prélever sur tous les biens, sous peine d'amende, d'emprisonnement et de confiscation[2]; nous avons vu ailleurs qu'elle fut sévèrement exigée des Saxons et des peuples du nord nouvellement convertis. Elle le fut de même en Angleterre au VIII[me] siècle par le concile de Calcuith où siégeaient ensemble les autorités ecclésiastiques et laïques, en Pologne, par Boleslas, chez les Vénèdes[3] et chez plusieurs autres nations.

Mais la source la plus considérable et la plus importante des avantages octroyés à l'Église, celle qui profita le plus à son autorité, ce furent les dotations territoriales qu'elle obtint des particuliers, et surtout des seigneurs et des princes.

On sait que les chefs barbares, une fois fixés dans les pays conquis, avaient coutume d'encourager ou de récompenser le dévouement de leurs partisans et de leurs amis en leur donnant en fief sous certaines conditions une partie des domaines qui leur étaient échus par la conquête. Tant que durait la guerre, c'était des nobles, des guerriers qu'ils s'efforçaient ainsi d'attirer sous leurs drapeaux. La conquête achevée, il leur fallait des feudataires, qui tout en retenant leurs sujets dans l'obéissance, eussent le loisir de pourvoir à la culture des terres, et de travailler à la civilisation du pays. De là les largesses territoriales de quelques-uns des rois francs de la première race aux églises et aux monastères, largesses presque sans bornes, qui faisaient dire à Chilpéric I[er] leur successeur : « Voici, notre fisc est épuisé, toutes nos richesses ont été transportées aux églises ; ce sont maintenant les évêques qui règnent[4]. » Dagobert, Sigebert, son fils, roi d'Austrasie,

[1] Voy. entre autres les conciles de Tours et de Mâcon, de 567 et 585.
[2] Charlemagne, *Capit.* ann. 779, c. 7. *Capit. Francof.*, a. 794, c. 23.
[3] Milman, *Lat. Christ.*, p. 292, etc.
[4] Grégoire de Tours, VI, 46, etc.

Bathilde, veuve de Clovis II, Carloman poussèrent encore plus loin leurs libéralités [1], et l'église anglo-saxonne reçut en fiefs les meilleurs domaines de l'octarchie [2].

Il est vrai que si tant de princes se montrèrent empressés à doter l'Église, quelques autres, tentés par ses richesses, s'en emparaient sans scrupule, les maires du palais entre autres qui, pour leurs expéditions, ayant plus besoin de guerriers que de prêtres, faisaient main basse sur les biens ecclésiastiques, et les distribuaient à leurs vassaux sous le titre de *commendæ laïcorum* [3]. En Allemagne, en Italie, et ailleurs, de semblables exemples abondent [4]. Mais ces rapines réputées sacrilèges n'apportaient à l'Église qu'un dommage momentané. Elle lançait des anathèmes si foudroyants contre les détenteurs de biens ecclésiastiques, elle faisait si grand bruit des châtiments divins dont ils étaient menacés, que pour l'ordinaire, les héritiers de ces biens se hâtaient de les restituer avec usure. Charlemagne, fidèle à sa politique, fit largement profiter l'Église de ses conquêtes chez les Lombards, les Allemands et les Saxons. Il dota l'abbaye de Saint-Martin de Tours de quarante-huit métairies ou villages, et par ses dons aux évêchés fondés en Saxe, en fit les seigneuries les plus importantes de l'Allemagne. Louis son fils, mérita le titre de pieux par ses donations plus considérables encore. Pendant les démêlés qui suivirent son règne, c'était, entre les princes et les hauts barons, à qui s'assurerait le mieux ainsi l'appui de l'Église. Othon le Grand lui-même, ne vit pas de meilleure sauvegarde à opposer aux empiètements et aux révoltes de la noblesse laïque. Il donna aux évêchés d'Allemagne, des villes, des duchés, avec des droits régaliens excessifs, pour faire contre-poids à l'ambition des comtes et des princes séculiers. Il confia entre autres les comtés ou bourgraviats où résidaient des évêques, aux évêques eux-mêmes qui, comme celui de Strasbourg par exemple, s'en servirent pour les subjuguer, et les rendre seigneuries épiscopales, de royales qu'elles étaient auparavant [5]. Bref, on estime qu'à la fin de cette période, le clergé soit

[1] Milman, II, 221.

[2] Lingard, *Histoire d'Angleterre*. Voyez encore les largesses de saint Sigismond à l'abbaye de saint Maurice, celles d'Étienne, duc de Hongrie, etc.

[3] Plank, l. c., II, 204-6. Milman, II, 226.

[4] Jaffé, *passim*.

[5] Koch. *Tableau des révolutions de l'Europe au moyen âge*, p. 56.

régulier, soit séculier, possédait plus de la moitié du territoire de l'Europe[1].

Grâce à la munificence des princes, les prérogatives civiles du clergé ne s'accrurent pas moins que ses richesses. Par un capitulaire de l'an 769, il fut défendu aux juges d'arrêter un clerc sans avoir prévenu l'évêque diocésain. Depuis l'époque de Charlemagne, « les clercs, dans les causes civiles, n'étaient justiciables que des cours ecclésiastiques. » Dans les affaires criminelles, le juge civil pouvait arrêter le coupable si le crime était manifeste; mais le juge ecclésiastique était seul apte à en connaître. Lorsqu'un laïque et un clerc étaient parties dans une cause, le juge séculier et le juge ecclésiastique devaient se mettre d'accord pour la juger[2]. Les personnes des ecclésiastiques, aussi bien que leurs propriétés, étaient déclarées inviolables. On sait que d'après les lois barbares, toutes les injures personnelles, y compris l'homicide, pouvaient se racheter à prix d'argent, et que le code pénal n'était autre souvent que l'échelle de ces compositions pécuniaires ; or, pour le meurtre d'un ecclésiastique, le *wehrgeld* était plus fort que pour le meurtre d'un laïque du même rang; d'après la loi de Kent, la tête de l'archevêque était taxée plus haut que celle du roi[3].

Le droit d'asile déjà établi par la jurisprudence romaine, le fut avec une nouvelle force pour toutes les églises. Le XIIme concile de Tolède (an 681) l'étendit jusqu'à trente pas à l'entour. Charlemagne, en 803, garantit la vie sauve à tout coupable qui y aurait recours, jusqu'au premier plaid royal où il serait traduit devant le roi.

Enfin, si en vertu de l'alliance de l'Église et de l'État, la sanction religieuse servait à réprimer des délits civils, plus que jamais à cette époque nous voyons l'autorité civile employée à son tour à la répression de délits purement religieux. Non seulement les païens, les musulmans, les juifs sont combattus à l'aide des armes temporelles et le refus du baptême châtié par la peine de mort, mais, parmi les chrétiens, quiconque négligeait de fréquenter le culte ou de s'approcher des

[1] Littré, *Le moyen âge,* p. 210. Sismondi, *Précis de l'histoire de France*, I, 408. Desmichels, *Moyen âge*, II, 109. Fleury, *Discours sur les richesses des églises.*

[2] Lehuerou, *Hist. d. inst. Carlov.*, p. 504. Conc. de Francfort, an 794.

[3] Hume, *Hist. d'Anglet.*, I, 289. En France, la vie d'un sous-diacre était évaluée comme celle d'un Franc, celle d'un prêtre comme celle d'un gentilhomme; le meurtre d'un évêque se payait 900 pièces d'or.

sacrements, quiconque n'acceptait pas les pénitences ecclésiastiques, ou contrariait les évêques dans quelque mesure relevant de leur autorité, ou qui, ayant encouru les censures ou l'excommunication négligeait de s'en faire absoudre, étaient frappés de peines civiles, punis par l'amende ou la prison. L'hérétique, surtout, celui qui, se disant chrétien, altérait sciemment les dogmes de l'Église, devait, à l'égal des faux monnayeurs, être retranché par le fer ou consumé par le feu. En France, le roi Robert fit brûler une foule de cathares condamnés par un concile et voulut, ainsi que la reine, assister à leur supplice. En Allemagne, Frédéric II, désirant regagner la faveur du clergé, décréta que tout fauteur d'hérésie serait mis au ban de l'empire, déclaré infâme, inhabile aux emplois publics, que si un seigneur requis par l'Église de purger ses domaines d'hérétiques, négligeait de le faire, ils seraient occupés par tout catholique fidèle qui voudrait s'en charger. Quant aux hérétiques obstinés, il les condamna au feu, et ceux qui se montraient repentants, à la prison perpétuelle.

Nous verrons plus tard un tribunal ecclésiastique revêtu, avec l'autorisation, et même avec l'aide des princes, de pouvoirs extraordinaires, poursuivre avec un acharnement et un raffinement de cruauté tout coupable ou suspect d'hérésie.

II. AUTORITÉ DE L'ÉGLISE SUR LA SOCIÉTÉ CIVILE

Ainsi se resserra toujours davantage en occident l'alliance entre l'ordre religieux et l'ordre civil.

Or, comme nous l'avons dit précédemment [1], partout où l'Église et l'État sont unis entre eux par d'étroits liens, des conflits d'autorité s'établissent entre leurs gouvernements respectifs, et dans ces conflits, l'avantage demeure à celui des deux que favorisent plus particulièrement les circonstances extérieures.

Dans l'empire d'orient, dont la constitution n'avait point changé, nous avons vu le pouvoir civil continuer à dominer sur l'Église, comme il l'avait fait depuis Constantin.

Charlemagne, de même, après avoir rétabli en sa personne la dignité impériale, prétendit, à raison de l'appui qu'il prêtait aux églises de ses

[1] Voy. t. II, p. 113.

États, y exercer des droits semblables à ceux des empereurs grecs dans celles d'orient[1]. Sans abroger précisément les anciennes règles touchant les élections ecclésiastiques, il nommait et destituait les évêques et les abbés, selon qu'il les jugeait propres à seconder ou entraver ses vues politiques, chargeait ses envoyés provinciaux de les surveiller au besoin, de les admonester en son nom, recevait appel de leur juridiction, intervenait par ses capitulaires dans les règlements concernant la discipline et le culte, et, comme nous le verrons ailleurs, ne craignait pas, même dans les questions de dogme et de culte, de faire adopter des décisions contraires à celles des papes. Aussi les évêques réunis à Mayence le saluèrent-ils du titre de *veræ religionis rector*. Mais cet état de choses ne pouvait être qu'une exception.

Ce prince, par son caractère, par l'autorité de son nom, l'éclat de ses conquêtes, put exercer sur l'Église un ascendant auquel aucun autre souverain d'occident au moyen âge ne put aspirer comme lui. Après sa mort, l'autorité monarchique qu'il avait su s'arroger et maintenir ne tarda pas à disparaître pour faire place à la théocratie que nous allons voir se développer sous ses successeurs, et qui devait dans tout l'occident soumettre de plus en plus le pouvoir civil à l'autorité ecclésiastique.

A. LE CLERGÉ.

Ce ne fut point là, du reste, un phénomène particulier à la chrétienté latine du moyen âge. Chez tous les peuples dont les premiers pas dans la civilisation se sont faits sous les auspices d'une religion quelconque, les prêtres de cette religion se sont trouvés investis d'une portion considérable de l'autorité civile. C'est ce que nous observons chez les Pélasges, chez les Étrusques, plus distinctement encore chez les Égyptiens, les Hindous, les Celtes, les Germains, les Scandinaves, les Prussiens, les Vénèdes, etc..... De même, dans l'Europe occidentale, où l'empire romain avait succombé, et où l'Église, restée seule debout sur ses ruines, avait présidé à la formation, tout au moins à l'organisation des nouveaux États, il était impossible qu'elle n'acquît pas dans leur administration et leur gouvernement, l'influence la plus étendue.

Mais, pour comprendre la forme sous laquelle s'établit le pouvoir tem-

[1] Hallam, *L'Europe au moyen âge*, III, p. 314.

porel du clergé chrétien en occident, il faut tenir compte de la nature du régime social que les Barbares y avaient introduit et qui s'y maintint durant le moyen âge.

On sait qu'un des traits caractéristiques de ce régime, et par lequel il se distinguait complètement du régime romain, c'était l'union de la souveraineté avec la propriété foncière. Sous la domination romaine, le propriétaire foncier, quelle que fût l'étendue de ses possessions, ne tirait de cette qualité aucun droit quelconque à la souveraineté, ni sur le peuple entier, ni sur les habitants de ses domaines. A l'exception des esclaves qui, mis au rang des choses, appartenaient par cela même à leurs maîtres, tous les habitants d'un pays relevaient directement du souverain et nullement de celui dont ils occupaient les terres. Au contraire, selon le nouveau régime que les barbares introduisirent en Europe, tout propriétaire foncier, qu'il tînt sa propriété à titre d'alleu ou à titre de fief, en d'autres termes, par le partage des terres conquises, ou bien par la libéralité du prince, exerçait par le fait même de cette propriété territoriale une double espèce de souveraineté [1]. En premier lieu, il gouvernait directement les habitants, même libres, qui résidaient sur ses domaines, il les conduisait à la guerre, les jugeait en temps de paix, faisait des lois et règlements pour les régir, fixait les redevances qu'ils devaient lui payer, devenait en un mot leur souverain immédiat [2]. En second lieu, outre cette autorité qu'il possédait dans l'enceinte de son domaine, il exerçait de concert avec tous les autres propriétaires ou seigneurs une portion de la souveraineté sur l'État entier; il siégeait dans les cours de justice où l'on jugeait ses pairs, dans les assemblées législatives, nommées alors *mâls* ou *plaids* (*mahl*, *placitum*), il votait avec eux les impôts et les subsides, délibérait sur la paix et la guerre, et sur tous les intérêts généraux de la communauté [3]. En un mot, sous le nouveau régime, le propriétaire foncier acquit un double pouvoir, un pouvoir seigneurial dans ses domaines, un pouvoir politique dans l'ensemble de l'État.

[1] Guizot, *Cours d'histoire moderne*, IV, 59, 212.

[2] Les formules de donation de territoire étaient accompagnées de ces mots : *cum accolabus, mancipiis....., vel qualibet genus hominum ditioni fisci nostri subditum, qui ibidem commanent* (Marculfe, *Formul.* I, 14).

[3] Guizot, ibid. IV, 94.

1. POUVOIR TEMPOREL DU CLERGÉ DANS SES DOMAINES

Le caractère laïque ou ecclésiastique du propriétaire foncier ne changeait rien à ce principe fondamental. Les terres d'église, sous le nom commun de bénéfices, étaient complètement assimilées aux fiefs laïques; ainsi, les évêques et les abbés, en obtenant de la couronne des fonds de terre pour les églises ou les couvents dont ils étaient titulaires, étaient complètement assimilés aux autres possesseurs de fief, et acquéraient les mêmes droits; ils entraient dans l'organisation hiérarchique de la propriété foncière. Comme les autres bénéficiers [1], ils gouvernaient non seulement au spirituel, mais au civil, les habitants de leurs domaines, les jugeaient [2], leur imposaient à leur gré des taxes ou redevances, avaient droit de château, pouvaient battre monnaie sur leur territoire. Ils étaient même investis du commandement militaire ; comme vassaux du roi, et en échange du fief qu'ils avaient reçu de lui, ils étaient obligés de conduire leurs hommes à la guerre. Aussi n'est-il point rare à cette époque de voir des évêques et des abbés endosser la cuirasse [3], et lorsque, par égard pour leur caractère ecclésiastique, et souvent à la demande de leur troupeau, on voulut les dispenser du commandement de leurs soldats, plusieurs s'en plaignirent comme d'un tort qui leur était fait [4]. Il fut enfin réglé conformément à leur désir, qu'ils seraient libres de conduire eux-mêmes leurs vassaux à la guerre, ou de les y faire conduire par leurs *advocati* laïques, désignés par eux à cet effet [5]. Bernouard, évêque d'Hildesheim, repoussa souvent les pirates et les barbares qui infestaient son diocèse. Adalberon II, évêque de Metz, repoussait également par les armes ceux qui pillaient les biens de l'Église. On voit donc que rien ne leur manquait sous ce premier chef pour occuper le rang de véritables seigneurs ou barons eccle-

[1] Voy. les Formules de donation dans Marculfe, celle-ci, en particulier, de donation à un couvent..... *Istas villas cum adjacentiis et omni re superpositâ..... unà cum mancipiis, libertis, cum omni peculio ipsorum, unà* cum accolabus *dedit ad servitium monachorum jure perpetuo possidendum.*

[2] Que les évêques ou seigneurs qui ont des terres en d'autres lieux que ceux qu'ils habitent, choisissent sur ces lieux mêmes des juges qui y rendent la justice de leur part (Baluze, *Capit. reg. fr.* I, 23).

[3] *Habeant loricas vel galeas* (Capitul. de 813). Baluze, ibid. I, 1052, 528.

[4] Concile de Verneuil. Voy. Fleury, XLVIII. 20.

[5] Montesquieu, *Esp. des lois*, XXX, 17, Baluze, 1082. *Conc. mogunt.*, 650.

siastiques [1]. Ces droits seigneuriaux étaient tantôt expressément stipulés dans des actes de donation, comme on peut le voir dans quelques-unes des formules de Marculfe, tantôt sous-entendus comme inhérents à chaque fief. C'est ainsi que beaucoup d'évêques devinrent seigneurs des villes dont ils étaient pasteurs, suzerains de tous les fiefs de leurs diocèses, que l'évêque de Paris, par exemple, comptait parmi ses feudataires les plus hauts seigneurs et même le roi de France et la maison de Navarre. Les abbés devinrent de même seigneurs des villes et des bourgs élevés autour de leurs monastères. L'abbé de Saint-Denis, en vertu d'une donation de Dagobert, fut reconnu seigneur de tout le Vexin.

D'abord accordés à titre précaire, ces droits ne tardèrent pas à prendre plus de consistance à mesure que l'autorité royale s'affaiblissait. De même que les barons, depuis le IXme siècle principalement, se firent reconnaître, d'abord la pleine propriété, puis l'hérédité de leurs fiefs amovibles à l'origine, les prélats firent reconnaître à leurs églises et à leurs couvents la possession perpétuelle et irrévocable de leurs bénéfices, qu'ils administrèrent dès lors avec plus d'indépendance.

2. AUTORITÉ POLITIQUE DU CLERGÉ DANS L'ÉTAT

A ce pouvoir seigneurial que les prélats exerçaient dans les domaines ecclésiastiques, ils joignaient un pouvoir moins direct, mais plus important, dans l'ensemble de l'État. Ainsi que les autres propriétaires fonciers, et vassaux de la couronne, ils participaient avec le roi au gouvernement général du pays; comme eux ils siégeaient dans les cours de justice royale et dans les assemblées législatives [2]. Ils formaient en un mot dans chaque État un ordre politique, à côté de la noblesse laïque, et leur pouvoir en cette qualité s'accrut ainsi que l'autre, surtout dans le cours du IXme siècle, de tout ce que perdit l'autorité royale, car presque partout les hommes libres, mal protégés par le roi, se mettaient, sans même attendre son congé, en vasselage sous quelque seigneur. Charles le Chauve lui-même les y autorisa par un édit.

Mais, dans cette substitution graduelle du pouvoir politique de la noblesse, tant ecclésiastique que laïque, à la puissance royale, la première

[1] Voy. dans Mansi (*Conc.* t. XXIV, p. 1184-90 et suiv.), le curieux récit de la tournée d'un archevêque de Bourges dans son diocèse.

[2] Baluze, *Capit. reg. fr.* Pref. § 7. Hallam, III, 311.

eut sur la seconde des avantages toujours plus marqués [1], et d'abord la vénération qui s'attachait au caractère religieux du clergé, sa supériorité intellectuelle, son habileté dans la conduite des affaires, le talent de la parole, les richesses immenses qui lui attachaient par les aumônes la multitude des indigents, puis à des titres infiniment variés, ses serviteurs, les colons de ses terres, en un mot, tout ce qui vivait de l'Église, se rangeait de son côté, lorsqu'elle était en collision avec quelque autre pouvoir. Le clergé avait enfin pour lui les droits que lui donnait sur l'État l'alliance intime entre l'ordre religieux et l'ordre civil, le mélange constant des intérêts de ces deux ordres. C'était lui, en conséquence, qui primait dans les hautes cours de justice, ainsi que dans les assemblées politiques, où se traitaient les affaires générales de l'État. C'était chez lui que Charlemagne choisissait de préférence ses *missi dominici*, chargés d'inspecter l'administration juridique dans ses provinces. C'était à lui qu'était confiée de préférence la rédaction des lois. On s'en aperçoit aisément en lisant les codes des Visigoths [2], des Francs, des Bavarois, surtout des Allemands, qui tous portent l'empreinte profonde de l'influence ecclésiastique, par le soin que l'Église a pris d'y assurer ses propres intérêts. Aussi était-ce avant tout le suffrage du clergé que les princes recherchaient à l'envi dans les démêlés qu'ils avaient entre eux.

Dès le commencement du IXme siècle, l'histoire nous en fournit de nombreux exemples. Louis le Débonnaire, ayant partagé son empire avec ses fils, les aînés, mécontents de leur lot, se révoltent contre lui, et soutenus par le clergé, réussissent à le vaincre et à se saisir de sa personne. Les prélats du royaume, assemblés à Compiègne en 833, déclarent Louis déchu de la puissance royale [3]. Ils l'obligent à réciter une confession publique des crimes qui lui ont mérité la déposition, et parmi lesquels figure celui d'avoir convoqué son parlement le jeudi saint, et d'avoir commandé ses troupes durant le carême. Après cette humiliante cérémonie, Louis, dépouillé de ses armes, est revêtu d'un habit de pénitent, renfermé pour un an sous une étroite garde, et ne rentre en possession de la liberté et de sa couronne qu'après avoir

[1] Ranke, *Deutsch. Gesch. im Zeitalt. d. Reform.*, I. 13.
[2] Guizot, l. c., I, 324, 399.
[3] Labbe, *Conc.* t. VII, p. 1686-7.

obtenu dans la fameuse assemblée de Saint-Denys l'absolution du clergé [1].

On observera qu'en tout cela le clergé agissait en pleine conformité avec le principe de l'alliance de l'Église et de l'État. En vertu de ce principe, quiconque violait les règlements de l'Église devait être réprimé par la puissance civile, quiconque cessait d'être reconnu membre légitime de l'Église, cessait par cela même d'être membre de l'État ; les rois n'étaient pas plus au-dessus de cette règle que ne l'étaient les simples fidèles, et la conséquence logique des principes qu'ils reconnaissaient eux-mêmes c'est que l'Église, juge naturel de l'hérésie et de toute autre violation des commandements divins, pouvait par cela même disposer des couronnes. D'ailleurs, à l'exemple du prophète Samuel, elle donnait aux rois l'onction sainte qui les faisait reconnaître pour tels ; maîtresse de l'accorder ou de la refuser, elle pouvait se regarder par là comme en possession de conférer l'autorité royale et quelques souverains commençaient à lui reconnaître ce droit.

Le fils de Louis le Débonnaire, Charles le Chauve, est à son tour, accusé de tyranniser ses sujets et de laisser le royaume en proie aux rapines des Normands ; aussitôt Vénilon, archevêque de Sens, et quelques autres prélats, assemblés dans le palais d'Attigny, ont prononcé sa déposition, délié son peuple du serment de fidélité, déclaré son sceptre dévolu à son frère. Dans une telle situation, Charles le Chauve ne songe pas même à faire valoir l'indépendance de sa couronne, mais s'appuie seulement de l'autorité des évêques qui l'avaient sacré. « Vénilon, dit-il dans le concile de Savonières [2], m'a sacré avec le consentement des évêques ; je ne pouvais être déposé sans leur aveu. »

Les conciles deviennent ainsi de véritables diètes ou parlements qui donnent et ôtent les royaumes. Tous les princes de la famille de Charles le Chauve subissent, comme lui, la loi du clergé. Louis le Bègue, son fils, n'obtient la couronne de France que par la protection d'Hincmar, archevêque de Reims, et sous la condition d'une entière soumission aux ordres de l'Église ; Charles le Gros est élevé à l'empire par la faveur d'un pape qu'a édifié sa fervente dévotion. Charles le Simple, voulant

[1] Labbe, t. VII, p. 1693.
[2] Labbe, t. VIII, p. 674.

en 898, s'appuyer des Normands contre ses vassaux rebelles, Foulque, archevêque de Reims, le menace s'il persiste, de délier ses sujets de leur serment de fidélité [1]. Hugues Capet, doit en partie, la couronne de France au clergé qu'il favorisa et dota avec largesse, et quand Charles de Lorraine la lui disputa en faisant valoir les droits légitimes de sa race, on lui répond que Dieu, par le jugement des évêques, avait choisi un meilleur souverain dans la personne de Capet. Celui-ci même n'osa prendre le titre de roi qu'après son sacre.

D'autres États d'occident nous offrent un spectacle pareil à celui de la France. Plus de quatre fois dans le cours du dixième siècle les évêques d'Angleterre prononcent contre leurs princes des sentences d'anathème et de déposition. Mais le trait le plus audacieux est celui du moine saint Dunstan [2] qui, pour punir le roi Edwy d'avoir épousé l'une de ses parentes à un degré prohibé et refusé de se séparer d'elle, se ligue contre lui avec l'archevêque de Cantorbéry, fait souffrir à la princesse les plus durs traitements, excite le peuple à la révolte, dépose Edwy, et le remplace par Edgar qui reconnaît ce service par la plus abjecte obéissance aux ordres du moine [3].

A la fin de ce même siècle, où se déchaînaient tous les maux enfantés par le régime féodal, la croyance générale à l'approche de la fin du monde donna au clergé un ascendant sans bornes sur les esprits.

Les Croisades servirent plus efficacement encore son pouvoir temporel. Les seigneurs, dans leur hâte de se procurer les fonds nécessaires pour ces expéditions, avaient, les uns vendu à vil prix leurs domaines à l'Église, d'autres les lui avaient remis en dépôt, d'autres encore donnés en fief. Leur longue absence favorisa tous les empiètements que le clergé voulut tenter sur leur autorité seigneuriale; quand la plupart d'entre eux eurent été moissonnés dans la Terre-Sainte, ou par la peste ou par le fer des musulmans, et qu'un grand nombre de familles nobles furent éteintes, les domaines que l'Église n'avait reçus qu'à titre de fief ou de dépôt lui passèrent en pleine propriété, et le corps entier de la noblesse, affaibli et épuisé, ne fut plus en état de disputer au clergé les droits qu'il avait conquis sur elle.

[1] Bossuet, *Defens. declar. Cleri Gallici*. P. I. Liv. 2, c. 25.
[2] Hume, *Hist. d'Anglet.*, I, c. 2.
[3] Hume, ibid. Cf. Lingard, *Hist. d'Angl.*, II, 476-490.

De ces usurpations, la plus importante fut celle de la juridiction territoriale. Nous avons vu que, dès longtemps, le clergé avait le droit exclusif de juger toutes les causes réputées connexes de celles de la religion, que, de plus, il avait obtenu pour tous ses membres une complète exemption de la justice séculière. Il en résultait qu'indépendamment des tribunaux qu'il avait dans ses propres domaines pour juger ses vassaux, il fut chargé, dans ceux des seigneurs absents, de juger, comme dans les siens, les causes et les personnes ecclésiastiques; il put donc étendre à l'infini le champ de sa juridiction. Tous les membres du clergé, jusqu'aux sous-diacres, tout ce qui tenait à l'Église par quelque lien, tout ce qui était censé sous sa protection générale, les veuves, les orphelins, les croisés, les pèlerins et même les lépreux, tout ce qui portait la tonsure, et l'on prétend qu'en France il y eut un temps où presque tous les hommes se faisaient tonsurer pour jouir de privilèges cléricaux, toutes ces différentes catégories de personnes étaient soustraites à la juridiction laïque. De même tous les crimes qui n'étaient défendus que par la religion et non par les lois, tels que l'usure, la simonie, le libertinage, toutes les causes où intervenait un sacrement, les causes matrimoniales entre autres, et par suite le divorce, l'adultère, la légitimité des enfants, les testaments aussi, en tant que le défunt reposait sur les terres de l'Église et en tant que tout testament devait renfermer un legs pieux, toutes les causes où intervenait la foi du serment, par conséquent celles de fief et la plupart des contrats civils, et enfin, pour en épuiser la liste, toutes celles où il y avait péché, puisque l'Église était juge du péché, tout cela était évoqué devant les cours ecclésiastiques, en sorte que la juridiction des Barons se trouva fort restreinte[1].

B. LA PAPAUTÉ

1. POUVOIR TEMPOREL DES PAPES DANS LES ÉTATS DE L'ÉGLISE

A l'époque de la conversion de Constantin, depuis longtemps déjà aucune église de la chrétienté ne pouvait rivaliser d'importance avec celle de Rome, et son autorité avait dû frapper dès l'abord le vainqueur

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, t. 19, *Disc. prélim.*, §, 8, 10. Giannone, *Hist. del regno di Nap.*, l. 19, c. 5, § 3. Du Cange, *Glossarium. Voc. Curiæ Christianitatis.*

de Maxence. Aussi s'était-il plu à l'honorer entre toutes des témoignages de sa libéralité. L'exemple du souverain, imité par ses successeurs, l'avait été de même par d'illustres familles romaines. La translation du siège de l'empire à Constantinople en 330, qui, en portant sur d'autres églises les faveurs du monarque, avait pu sembler préjudiciable aux évêques romains, avait plutôt tourné à leur avantage, non assurément que, selon l'audacieuse fiction que nous verrons s'accréditer plus tard, Constantin, en choisissant l'orient pour sa résidence, eût fait aux papes l'abandon de son autorité sur Rome et sur l'occident; mais, grâce à l'éloignement du souverain, la considération dont ils jouissaient à Rome fut dès lors moins partagée, leur dignité moins éclipsée, leur action moins entravée. La décadence même de l'empire d'occident avait accru, plutôt que diminué le relief du patriarcat romain; sous les Hérules, sous les Ostrogoths, le peuple de Rome s'était rallié toujours plus autour de son évêque. Au milieu du sixième siècle, il est vrai, les victoires de Bélisaire et de Narsès avaient de nouveau fait passer l'Italie sous la domination des empereurs grecs; mais ces monarques éloignés, occupés chez eux à repousser d'autres barbares, ne pouvaient, non plus que les exarques qui les représentaient à Ravenne, protéger leurs nouvelles conquêtes contre les Lombards qui, profitant de cet abandon, envahirent successivement les diverses provinces d'Italie et mirent plusieurs fois le siège devant Rome. Les papes y remplirent alors un rôle des plus importants; ils tinrent lieu à Rome délaissée, d'administrateurs, de diplomates, de généraux même en quelque sorte, et parvinrent surtout par d'habiles négociations à la sauver des mains des Lombards. Les Romains s'habituèrent ainsi à respecter l'autorité de leurs pontifes, à l'exclusion de celle des empereurs grecs qui, incapables de les secourir contre l'ennemi, leur faisaient sentir trop souvent le poids de leur tyrannie.

Cette autorité, cependant, que les papes exercèrent alors à Rome et en Italie était encore d'une nature toute morale; ils n'avaient d'autre pouvoir que celui que leur attribuaient la reconnaissance et la vénération du peuple; c'était sous leur houlette protectrice, nullement sous un sceptre, qu'ils le tenaient réuni. Tandis qu'au septième siècle, dans le royaume des Francs, nombre d'évêques et d'abbés, dotés par la couronne, exerçaient déjà des droits seigneuriaux sur les habitants de leurs domaines, aucun droit pareil n'était encore reconnu aux papes.

La raison en est simple; le régime féodal n'avait point encore pénétré en Italie; même sous les rois ostrogoths le régime romain y subsistait toujours, et quant aux empereurs d'orient, ils ne donnaient ni ne reconnaissaient de fiefs; sous leur gouvernement, la propriété territoriale, quelle qu'en fût l'étendue, ne conférait par elle-même aucune sorte de souveraineté. Sur les domaines considérables que l'église de Rome possédait en Italie du temps de Grégoire le Grand, les papes avaient un grand nombre de fermiers, de colons, d'esclaves; ils n'avaient encore ni sujets, ni vassaux. Eux-mêmes, simples sujets des empereurs grecs, relevaient directement de leur autorité et dataient tous les décrets pontificaux des années de leur règne.

L'intervention d'une nouvelle puissance dans les affaires politiques de l'Italie changea complètement cette situation. Au huitième siècle, pressés plus que jamais par les Lombards, et moins que jamais protégés par les empereurs d'orient, les papes ne crurent trouver de secours efficaces que chez les princes francs d'Austrasie, dont la valeur venait de se signaler contre les Germains et, tout récemment, contre les Arabes. Ils avaient déjà imploré, mais en vain, l'assistance de Charles-Martel; ils réussirent mieux auprès de ses fils. Par Boniface, l'illustre apôtre de la Germanie, que ces princes avaient appelé en 742, comme légat du saint-siège, pour réorganiser l'Église franque, des relations étroites s'établirent entre la papauté et les maires du palais. Pépin le Bref désirait depuis longtemps transformer en royauté de droit la royauté de fait qu'il exerçait sous le faible Childéric III; mais il craignait de trouver un obstacle dans les scrupules religieux des grands de la nation. D'après le conseil de Boniface, il soumit ce cas de conscience au pape Zacharie. « Nul doute, répondit ce dernier, celui-là doit porter le titre de roi, qui gouverne réellement et effectivement le royaume. » Il chargea son légat de donner en son nom à Pépin, dans l'assemblée de Soissons, l'onction sacrée, qui, aux yeux de ses sujets, lui conféra l'autorité royale (752). Après ce service rendu à sa nouvelle dynastie, Pépin crut n'avoir rien à refuser aux évêques romains. Sur la demande d'Étienne II, qui se rend auprès de lui pour solliciter son secours, il franchit les Alpes, reprend aux Lombards (752-754) tout le territoire qu'ils ont conquis; mais, ne pouvant l'administrer de si loin, et n'ayant aucun motif pour le rendre aux empereurs grecs qui n'avaient pas su le garder, il le constitua, selon la coutume des rois francs, en un fief dépendant

de sa couronne, en investit les évêques de Rome, comme les plus capables de le gouverner et les plus intéressés à le défendre, puis dépose sur le tombeau de saint Pierre les clefs des villes conquises et la charte de cette donation.

Les Lombards, cependant, n'étaient pas entièrement domptés. En 773, le pape Adrien Ier informe Charlemagne qu'ils ont renouvelé leurs attaques, repris le pays donné à l'Église, et qu'ils menacent Rome elle-même. A cette nouvelle, Charles traverse le Mont-Cenis à la tête d'une puissante armée, détruit le royaume lombard, vient à Rome, s'y fait couronner roi d'Italie, et confirme, en y ajoutant de nouvelles possessions, la donation de son père. Il est à regretter que nous n'ayons pas conservé les chartes de ces donations, et que celle de Louis le Débonnaire, qui en est censée la reproduction, soit à peu près généralement reconnue comme apocryphe, tout au moins comme interpolée (774). Cette donation de Pépin, selon l'opinion commune, comprenait, outre les anciens domaines de l'église de Rome, qu'il lui avait fait restituer, l'exarchat de Ravenne et la Pentapole, ou le territoire des cinq villes situées sur l'Adriatique depuis Rimini jusqu'à Ancone. Charlemagne, à ce qu'on suppose, y joignit quelques portions des duchés lombards de Bénévent et de Spolète, ainsi que de la Sabine et de la Toscane. Pour assurer à l'église de Rome les dons de ces deux princes, il ne restait plus qu'à annuler les prétentions que les empereurs grecs pourraient élever sur les provinces conquises. C'est ce qui eut lieu l'an 800, lorsque, d'après un projet concerté sans doute entre le roi franc et le pape Léon III, celui-ci, pendant la solennité de Noël, posa sur la tête de Charlemagne la couronne impériale d'occident, en le saluant du titre de « très pieux Auguste, empereur des Romains, couronné par Dieu même. » Les papes se trouvaient ainsi affranchis de la domination des souverains d'orient et investis eux-mêmes d'un pouvoir temporel sur Rome et une partie de l'Italie.

Ce pouvoir, il importe de le remarquer avant tout, les papes ne le possédèrent qu'à titre de vassaux ou feudataires des monarques qui venaient de le leur conférer. Léon III, en recevant de Charles le titre de patrice de Rome, lui prêta en son nom et en celui du peuple romain, le serment d'obéissance et de fidélité[1], l'appela son seigneur et lui

[1] Jaffé, n° 1906.

déféra, en cette qualité, le jugement des accusations qui étaient portées contre lui. Ses successeurs reçurent de même du souverain l'investiture de leur domaine, lui prêtèrent foi et hommage, datèrent leurs actes publics des années de son règne, firent graver sur leurs monnaies son nom et son effigie, reconnurent en un mot sa haute juridiction[1], et, dès ce moment, les empereurs se firent représenter dans Rome par un préfet.

Mais, à mesure qu'au IXme siècle la puissance impériale s'énerva dans les mains des princes carlovingiens, les papes, ainsi que les évêques, les abbés et tous leurs autres vassaux, s'affranchirent de leurs obligations féodales, cessèrent d'attendre la confirmation et l'investiture de leur suzerain, parfois même leur refusèrent le serment de fidélité, et se comportèrent de plus en plus dans leurs domaines comme seigneurs indépendants. C'est alors, dit-on, que Nicolas Ier échangea sa mitre contre une couronne. C'est alors aussi, probablement, que fut forgée la fameuse et fabuleuse «donation de Constantin le Grand,» d'après laquelle ce prince aurait fait l'abandon au pape Sylvestre et à ses successeurs, à perpétuité, du gouvernement de la ville de Rome, des provinces d'Italie et de l'occident tout entier, et transporté le siège de son empire à Byzance, alléguant «qu'il n'était pas convenable que l'empereur conservât quelque pouvoir là où l'empereur céleste avait établi la principauté du sacerdoce et le chef de la religion[2].» Cette pièce apocryphe, bientôt insérée dans les fausses décrétales qui datent à peu près du même temps, citée comme authentique par Hincmar, archevêque de Reims, et Énée, évêque de Paris, mais qualifiée de mensongère par Othon III en 999, et par les Romains eux-mêmes en 1132, fut invoquée de nouveau par Léon IX, et s'accrédita dès lors universellement pendant le moyen âge.

Les États de l'Église, c'est ainsi qu'on appela les provinces d'Italie sur lesquelles les papes exerçaient directement leur pouvoir temporel, s'accrurent encore au XIme siècle de la donation de la comtesse Mathilde, héritière des marquis de Toscane. Cette princesse, élevée par sa mère dans les sentiments d'une profonde vénération pour le saint-siège que Grégoire VII occupait alors, lui légua (an 1077) la totalité de ses

[1] Jaffé, *ibid.*, an 816, 844, etc.

[2] Gratien, *Decret., Pars prima, distinct.* 96, c. 13.

domaines qui, selon Guicciardini, comprenaient le territoire borné d'un côté par le torrent de Piscia et le fort de San-Quirico, de l'autre par le Tibre et la mer de Toscane. Ce legs, renouvelé sous le pontificat de Pascal II, fut disputé aux papes par divers empereurs et à différents titres, jusqu'au règne d'Innocent III, qui en recouvra la plus grande partie, et se fit reconnaître par l'empereur Othon IV, en 1209, la propriété de tout le pays compris entre Ceperano, sur la frontière napolitaine, jusqu'à Radicofani, sur celle de Toscane, de plus l'exarchat de Ravenne jusqu'au cours du Pô, la Pentapole, la Marche d'Ancone, le duché de Spolète, enfin le comté de Brittenorio. Ainsi fut constitué l'État pontifical qui s'étendit de l'une à l'autre mer, de Ferrare à Terracine.

Mais les débats à la suite desquels les papes purent se faire reconnaître la possession de ce territoire se trouvent intimément mêlés avec ceux auxquels donna lieu leur autorité politique sur les autres États d'occident.

C'est de cette seconde face de la puissance temporelle des papes que nous avons maintenant à nous occuper.

2. AUTORITÉ POLITIQUE DES PAPES DANS LES ÉTATS D'OCCIDENT

Le même respect religieux pour la dignité spirituelle des pontifes romains qui fut l'origine de leurs grandes acquisitions territoriales et par là du pouvoir temporel qu'ils exercèrent à Rome et dans la moyenne Italie, fut aussi la source de l'autorité politique dirigeante qu'ils acquirent dans les autres États européens.

Considérés dans tout l'occident comme chefs suprêmes de l'Église, ils étaient censés résumer en leur personne le sacerdoce chrétien, et en conséquence, dans ces temps où l'Église catholique ne formait avec la société civile qu'un seul et même corps, qu'elle pénétrait tout entier de son influence, et où ses évêques et ses abbés occupaient partout le premier rang dans l'ordre politique, l'évêque de Rome, leur chef suprême et universel, appelé en cette qualité à juger en dernier ressort toutes les questions réputées ecclésiastiques qui leur étaient soumises, passait par cela même pour l'organe souverain de l'opinion publique en Europe, en ce qui concernait le gouvernement des États; c'était à lui que s'adressaient les princes qui désiraient faire reconnaître d'une manière générale, la légitimité de leurs conquêtes, celle de leur autorité, celle des

droits nouveaux qu'ils s'attribuaient en occident, et le suffrage du souverain pontife, lorsqu'ils parvenaient à l'obtenir, imprimait en effet aux yeux des peuples une sorte de consécration divine aux droits qu'ils revendiquaient.

C'est ainsi que nous venons de voir l'usurpation du trône de France décidée en faveur de Pépin le bref par le pape Zacharie, qui le fit sacrer à Soissons, et délia la nation française du serment de fidélité prêté à Childéric (751). C'est ainsi encore qu'un demi-siècle après, Charlemagne, pour rétablir en sa personne l'empire d'occident, et y faire souscrire l'Europe entière, reçut de la main de Léon III la couronne impériale que nul ne songea dès lors à lui disputer.

Il est vrai qu'après cela, Charlemagne, prévoyant les prétentions que les papes fonderaient un jour sur ce précédent, voulut que son fils Louis, nommé empereur par l'assemblée des grands de la nation, se ceignît lui-même du diadème impérial. Mais plus tard, le pape Étienne IV eut soin de lui offrir une couronne[1], que Louis accepta. Ses successeurs à l'empire ne croyant, non plus que lui, pouvoir, aux yeux de l'Europe, se passer de la sanction papale, vinrent presque tous se faire couronner à Rome dans la basilique de Latran. Au bout d'un demi-siècle, cette cérémonie était déjà considérée comme leur conférant réellement la dignité impériale. Le sacre devint aux yeux des papes le complément indispensable de l'élection ; l'élu à l'empire, jusqu'à ce qu'il l'eût reçue, ne pouvait porter d'autre titre que celui de « futur empereur » ou de « roi des Romains. » Les Othons eux-mêmes, au faîte de leur puissance, réclamèrent pour leur couronnement l'intervention du souverain pontife. Les rois anglo-saxons, Alfred entre autres, les rois de Hongrie, de Pologne, la recherchèrent également[2]. Il n'y eut pas jusqu'aux aventuriers normands, qui ne la demandassent à l'occasion des nouvelles conquêtes qu'ils venaient de faire en Europe, et pour les nouveaux titres auxquels ils désiraient les posséder.

L'an 1016, l'un d'eux, nommé Raoul, avait porté ses armes dans les provinces d'Apulie et de Calabre, encore occupées par les Grecs, et y avait conquis un territoire assez étendu pour y ériger une principauté nouvelle, dont l'empereur Henri III l'avait investi (1047). Le pape

[1] Jaffé, p. 201.
[2] Jaffé, n° 2995, etc.

Léon IX, alarmé des progrès de ces Normands et de leurs ravages menaçants pour les biens de l'Église, avait équipé contre eux une armée d'Italiens et d'Allemands qu'ils avaient mise en déroute ; lui-même était tombé entre leurs mains. A sa grande surprise, les Normands, loin de le traiter en prisonnier, se prosternent devant lui, implorent sa bénédiction, pour légitimer leurs premières conquêtes et celles qu'ils se préparent à faire en Sicile aux dépens des Sarrasins ; ils demandent à les recevoir en fief du saint-siège, ainsi que tout ce qu'ils conquerront à l'avenir. Léon IX mourut trop tôt pour obtempérer à leur requête, mais en 1059, Nicolas II, reconnaissant l'impossibilité d'arrêter ce torrent et l'avantage de s'assurer l'alliance d'un peuple si belliqueux, investit de ce triple fief d'Apulie, de Calabre et de Sicile, Robert Guiscard, leur chef, qui consentit ainsi à se reconnaître vassal de Saint-Pierre et de ses successeurs, prêta à ce titre serment de fidélité au saint-siège et s'engagea à lui payer un tribut. Nicolas, après avoir ainsi disposé en faveur de ce chef normand d'un fief sur lequel lui-même n'avait aucun droit, se justifia auprès des Grecs en alléguant la donation que Constantin avait faite dès longtemps, au siège romain, de toutes ses possessions d'Italie. Il ne tarda pas, au reste, à se féliciter d'avoir acquis de si vaillants défenseurs. La même année (1059), il parvint avec leur secours à recouvrer quelques domaines que les comtes de Tusculum venaient de lui enlever.

Sept ans après, en 1066, lorsqu'un autre chef normand, Guillaume le Conquérant, se disposa à envahir l'Angleterre, le pape Alexandre II lui envoya un étendard béni et un diplôme qui le déclarait légitime souverain de ce pays. Cette autorisation produisit, dit-on, un si grand effet sur le clergé anglais[1], que dans l'assemblée où l'on délibérait sur les mesures à prendre pour résister à Guillaume, les évêques furent d'avis qu'on devait se soumettre à celui qui se présentait avec une bulle du pape et un étendard béni de sa main. La sanction du souverain pontife était à leurs yeux un sceau de légitimité.

On conçoit aisément que l'intervention des papes dans les affaires politiques de l'Europe ne devait point s'arrêter là. Appelés à légitimer par leur sanction les droits des souverains au trône, ils en conclurent par une conséquence toute naturelle qu'ils pouvaient examiner ces

[1] Thierry, *Conquête de l'Angleterre par les Normands*, I, 268.

droits, au besoin les contester, les annuler, s'ils ne leur paraissaient pas valides, décider les contestations qui s'élevaient entre eux, les ramener à leur devoir lorsqu'ils s'en écartaient, punir par l'anathème la rébellion ouverte à leurs ordres. La faiblesse des descendants de Charlemagne, et les démêlés qui s'élevèrent entre eux, fournirent aux papes, dès le IXme siècle, nombre d'occasions de faire valoir ces diverses prétentions [1].

Lothaire II, roi de Lorraine, avait, en 857, sur l'accusation d'inceste, répudié Teutberge, sa femme, afin d'épouser sa maîtresse Valdrade à qui il prétendait avoir été auparavant fiancé. Le pape Nicolas Ier s'opposa à ce second mariage, et somma Lothaire, sous peine de déposition, de garder sa première femme [2]. Comme un évêque français lui objectait la soumission absolue que l'apôtre saint Paul exige pour les rois, il répondit à ce prélat : « Sans doute, il faut obéir aux rois, mais auparavant il faut examiner si ces rois le sont véritablement, c'est-à-dire s'ils sont justes et s'ils gouvernent convenablement leurs sujets ; dans le cas contraire, on doit leur résister comme à des tyrans [3]. » Lothaire lui-même semblait reconnaître la légitimité de ces prétentions, ou du moins la difficulté de s'y soustraire, car il écrivit à Nicolas Ier une lettre soumise dans laquelle il le suppliait de ne point disposer de son royaume en faveur d'un autre. Il ne cessait de solliciter aussi la permission de se rendre à Rome pour expliquer sa conduite et se justifier. Nicolas la lui refusa avec hauteur, et persista à le sommer de reprendre Teutberge : il tança cette princesse elle-même qui, lasse de tant d'humiliations et de combats, avait consenti à son divorce. Dans ce démêlé, Nicolas Ier, il faut le reconnaître, avait, généreusement ou politiquement, pris en main la cause de l'opprimé. Plus tard Lothaire obtint d'Adrien II, successeur de Nicolas, cette permission si longtemps demandée de venir se justifier à Rome. Malgré les services qu'il venait de rendre au saint siège en repoussant les Sarrasins, il y fut reçu d'une manière humiliante et mourut la même année, à son retour.

Adrien II ne trouva pas la même obéissance lorsqu'il voulut, après la mort de Lothaire, intervenir dans les affaires de sa succession. Il y avait alors en France un prélat capable de tenir tête aux pontifes

[1] Voy. Lettres de Nicolas Ier. *Journal des Savants*, 1880, p. 577, 630 et s.
[2] Jaffé, n° 2078.
[3] Jaffé, n° 2189 et suiv.

de Rome, c'était Hincmar, archevêque de Reims. Il écrivit à Adrien au nom de Charles le Chauve, que l'évêque romain ne disposait point des couronnes de l'Europe, que jamais la France ne recevrait un maître de la main d'un pape, qu'on lui résisterait quand il voudrait se faire pape et roi tout ensemble, et Adrien qui, dans sa colère, avait embrassé le parti de Carloman, fils de Charles le Chauve, révolté contre son père, dut céder enfin à la résistance du roi ou plutôt d'Hincmar.

Un peu plus tard, Jean VIII eut plus de succès (872-881). Après avoir fait donner la couronne impériale à Charles le Chauve, au préjudice de Louis le Germanique, son frère aîné, il ne cessa d'exploiter ce service en lui faisant souscrire toutes les chartes qu'il voulut [1], et lui intimant avec hauteur l'ordre de marcher contre les Sarrasins : « N'oubliez pas de qui vous tenez l'empire, lui dit-il, et ne nous contraignez point à changer de sentiment. » Après la mort de ce souverain, il laisse vaquer le trône pendant trois ans, le donne ensuite à son neveu Charles le Gros qui, après avoir lâchement traité avec les Normands qui ravageaient la Neustrie, fut déposé, en 887, par la diète de Tribur, et entraîna avec lui la chute de l'empire carlovingien.

La papauté put se croire alors, comme principauté temporelle, en pleine possession de son indépendance, et de l'autorité politique qu'elle s'était acquise sur les autres États. Mais, à peine affranchie de la puissance impériale, elle tomba, comme on l'a vu, sous le joug avilissant des grandes familles italiennes qui, affranchies elles-mêmes de leur vasselage, se disputaient la couronne et qui, pour se l'assurer, avaient besoin du suffrage et de l'onction du pontife romain. Telle était l'anarchie qui régnait alors dans Rome, et l'influence que le peuple romain avait su prendre dans l'élection de ses pontifes que tout prince qui, par des présents, par l'intrigue ou la violence, parvenait à s'emparer de l'esprit de ce peuple, nommait de fait le chef de l'Église et en faisait son docile instrument. C'est ainsi que, pendant toute la première moitié du Xme siècle, le siège pontifical fut à la merci des marquis de Toscane et de leurs maîtresses qui y firent monter sans scrupule leurs amants, leurs fils légitimes ou illégitimes, souvent encore en bas âge, et firent emprisonner ou mettre à mort les élus du parti contraire.

[1] Plank, III, n° 209. Jaffé, n° 2256.

Sergius III, favori de la comtesse Marozie, et première créature de cette odieuse faction, lui livra tous les trésors de l'État, toutes les dignités de l'Église, et eut une suite nombreuse de successeurs, nommés à la hâte, dans les mêmes conditions, la plupart entachés des mêmes vices, si ce n'est coupables des mêmes forfaits. Ce régime honteux, que les historiens ont justement flétri du nom de « pornocratie, » interrompu sous le règne d'Othon le Grand qui, en 962, réunit le royaume d'Italie à l'empire d'Allemagne, se renouvela sous la domination des comtes de Tusculum, et ne cessa définitivement qu'au milieu du XI[me] siècle, lorsque l'empereur Henri III, de la maison de Franconie, venu en Italie à la tête d'une armée, dompta les factions qui déchiraient ce pays, fit déposer, en 1046, par un concile assemblé à Sutri, les trois prétendants qui se disputaient alors la tiare, et nommer, par des voies plus régulières, Clément II d'abord, puis, deux ans après, son propre parent, Léon IX, dont le pontificat ouvre une nouvelle époque dans l'histoire de la papauté[1].

Après avoir, par ce coup d'autorité, rétabli l'ordre dans l'église et dans la ville de Rome, les empereurs de la maison de Franconie se crurent, pour le moins autant que leurs devanciers, autorisés à exercer leur droit de suzeraineté dans la nomination, tout au moins dans la confirmation des papes. Mais ils trouvèrent dans Hildebrand un champion déterminé à le leur disputer. En réfléchissant sur les désordres dont il venait d'être témoin, Hildebrand n'hésitait pas à leur assigner pour cause première l'asservissement de l'Église aux puissances laïques. Aussi, dans le couvent de Cluny où il s'était retiré en quittant Rome, et dont il avait été nommé prieur, ayant eu l'occasion d'accueillir le nouveau pape Léon IX élu, comme on vient de le voir, par la faveur de Henri III, il lui suggéra des scrupules sur la validité d'une élection

[1] De 904 à 1046, trente-deux papes s'étaient succédé, nommés et renversés tour à tour par les factions rivales. Pour se faire une idée de leur caractère, on peut lire dans Luitprand (*Rerum gestarum*, VI, c. 6, 7.) l'histoire du règne de Jean XII. On suppose que c'est une allusion satirique à ce nom détesté. que portèrent en ce temps-là dix autres papes, peut-être aussi au rôle que certaines femmes jouèrent sous leurs pontificats, qui donna lieu à la tradition fabuleuse de la « papesse Jeanne. » Le dernier et le plus décrié d'entre ces papes, fut Benoît IX, qu'en 1038 la famille des comtes de Tusculum fit élever à l'âge de douze ans sur le siège romain, et qui y fit régner avec lui tous les vices de la scélératesse la plus consommée.

due à l'autorité politique, le décida à se rendre à Rome en simple pèlerin et à ne revêtir les ornements pontificaux qu'après avoir été élu régulièrement par le clergé. Il l'accompagna lui-même dans ce voyage, et Léon IX se trouva si bien d'avoir suivi son conseil, qu'il se l'attacha en qualité de cardinal-diacre et lui accorda son entière confiance.

Dans les vacances du saint siège qui suivirent, Hildebrand usa de son ascendant sur le clergé romain et à la cour impériale pour faire nommer des papes, partisans comme lui de l'indépendance ecclésiastique. C'est ainsi, entre autres, qu'en 1059, il dirigea le choix des romains sur Nicolas II. Mais ayant eu à lutter dans cette occasion contre un parti puissant dans le clergé et la noblesse, il engagea Nicolas à faire décréter, en 1059, par un concile de Latran, sous la sanction des plus sévères anathèmes, que désormais l'élection des papes appartiendrait avant tout au collège des *cardinaux* dont il faisait lui-même partie, c'est-à-dire à un certain nombre d'ecclésiastiques qui occupaient le premier rang dans le clergé de Rome[1], après quoi, elle serait soumise à l'approbation du reste du clergé, puis à l'assentiment pur et simple de la noblesse et du peuple[2]. Pour calmer le mécontentement du peuple et du clergé, on stipula assez vaguement que le pape serait choisi de préférence dans le clergé romain et ne serait pris en dehors que s'il ne s'y trouvait aucun candidat éligible.

Quant à l'empereur, Nicolas II n'osa lui disputer ouvertement ses anciens droits ; il sembla même les reconnaître, mais, toujours par le conseil d'Hildebrand, il le fit dans des termes, qui littéralement ne s'appliquaient qu'à l'empereur alors régnant, et à ceux de ses successeurs à qui le pape voudrait bien attribuer le même droit[3]. En même temps, comme il fallait à ce décret un appui effectif, il fit prêter à Robert Guiscard, tout récemment devenu feudataire du saint siège, le serment

[1] Jaffé, an 1059. Quelques auteurs, Baur, entre autres (*Krichengesch.*, III, 88), font dériver le titre de cardinaux de ce qu'ils étaient attachés à l'église de Rome, pivot (*cardo*) de toutes les autres. Ils s'appuient sur ce passage d'une épître de Léon IX : *cardini utique illi, quo cætera moventur, vicinius adhærentes.* Bunsen le fait dériver plutôt de *cardines*, églises principales des divers quartiers de Rome, dont les prêtres formaient avec les diacres régionnaires et les six évêques suburbicaires, le corps clérical administratif de Rome. Les cardinaux étaient tous attachés (*intitulati*) à l'une de ces églises (*Hippolyt.*, I, 268).

[2] Voy. Gieseler II, 1re partie, p. 205.

[3] *Salvo debito honore filii nostri Heinrici..... et successorum illius qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint.*

de ne reconnaître pour pape que celui qui aurait été nommé régulièrement par le collège des cardinaux.

Il est vrai qu'aussitôt après la mort de Nicolas II, ce règlement, dont Hildebrand était l'auteur, rencontra une vive résistance. Un parti puissant, sous la direction des mêmes comtes de Tusculum, déclara qu'il recevrait plus volontiers un pape de la main de l'empereur que de celles des cardinaux, et envoya immédiatement une ambassade en Allemagne auprès de l'impératrice, mère et tutrice du jeune empereur Henri IV, lui demandant de nommer le nouveau pape. Elle désigna, en effet, Cadaloüs, évêque de Parme. Hildebrand, qui avait essayé en vain de gagner quelques membres de ce parti et l'impératrice elle-même, profitant de la présence du chef normand Richard de Capoue, et de l'intimidation des barons romains, fit nommer par les cardinaux son propre candidat Alexandre II, et apprenant le dessein de l'impératrice de venir à Rome installer le sien, lui fit ôter par surprise la tutelle de son fils, et remettre cette tutelle à Hannon, archevêque de Cologne, lequel, au nom de son pupille, reconnut l'élection d'Alexandre et par suite ratifia implicitement le règlement de Nicolas II[1].

Après avoir, pendant le pontificat d'Alexandre, rempli l'office de chancelier de l'église de Rome, Hildebrand fut d'une commune voix désigné pour lui succéder. Il montra beaucoup de répugnance pour accepter la papauté que, sous ses prédécesseurs, il exerçait de fait depuis tant d'années, et supplia l'empereur de ne point confirmer son élection, très conséquent en cela avec ses principes sur l'autonomie de l'Église. Il fut reconnu pape, en effet, bien avant la confirmation de l'empereur.

Mais, pour rendre l'Église réellement indépendante des puissances laïques, il ne suffisait pas d'affranchir la papauté. Il fallait affranchir la hiérarchie tout entière, dont la liberté était indispensable à la sienne. Si les évêques, représentants de la papauté auprès des églises, dépendaient pour leur nomination ou leur confirmation d'un souverain laïque, le pape ne pouvait plus compter sur leur dévouement à sa personne et leur obéissance à ses ordres. Or, d'après le système féodal, le droit des princes à cet égard ne pouvait être l'objet d'aucun doute.

[1] C'est à cet ascendant extraordinaire qu'Hildebrand exerçait dans l'élection des papes, que son ami Pierre Damien faisait allusion dans ce distique si connu:

Papam rite colo; sed te prostratus adoro;
Tu facis hunc dominum, te facit ille Deum.

Comme tous les autres bénéficiers, les prélats ne pouvaient prendre l'administration des biens dont le prince avait enrichi leur évêché ou leur monastère, entrer en fonctions par conséquent, qu'avec son aveu, après lui avoir prêté foi et hommage, et avoir reçu de lui l'investiture de son fief par la remise symbolique du sceptre ou du rameau, et bien souvent le prince se prévalait de ce droit pour nommer de son chef et sans même consulter le clergé, son propre candidat au bénéfice vacant. Les seigneurs en usaient parfois de même, et les uns et les autres se rendaient ainsi maîtres de l'élection des prélats.

Le clergé avait fait, il est vrai, plus d'un effort pour se soustraire à ce vasselage et restreindre, sinon abolir tout à fait, le concours des princes dans les élections ecclésiastiques. Il s'était avisé en particulier d'un expédient qui le plus souvent lui avait réussi. Dès qu'un prélat venait à mourir, le clergé s'assemblait, nommait précipitamment son successeur, lui remettait aussitôt l'anneau et la crosse, emblèmes de sa dignité spirituelle, et ces symboles sacrés, une fois en sa possession, lui assuraient, dans l'opinion de son troupeau, l'inamovibilité absolue. Mais les princes luttant d'adresse avec le clergé et combattant une usurpation par une autre, avaient changé, à l'égard des bénéfices ecclésiastiques, l'investiture temporelle par le sceptre ou le rameau en l'investiture par l'anneau et la crosse. Dès qu'un prélat était mort, ils se faisaient apporter ses insignes pontificaux, les remettaient eux-mêmes à celui qu'ils voulaient investir après lui du bénéfice vacant, et à leur tour déclaraient inamovible l'évêque ou l'abbé de leur choix en possession de ces insignes[1]. Dès le IXme ou Xme siècle, nous voyons fréquemment se renouveler de telles investitures qui replaçaient réellement les élections ecclésiastiques entre les mains des princes. Louis le Débonnaire, Charles le Chauve, Lothaire, Louis II, Charles le Gros, en un mot tous les princes de la dynastie carlovingienne nommèrent, ou tout au moins confirmèrent la plupart des prélats de leur temps, qui occupèrent les sièges de Paris, de Reims, de Trèves, de Mayence, etc. Les empereurs de la maison de Saxe et de Franconie, au grand scandale de Pierre Damien, exercèrent ce droit d'une manière plus arbitraire encore, au point qu'Adam de Brême, sous leur règne, ne parle plus d'élection par les chapitres et les couvents, mais d'évêchés, d'abbayes

[1] Voy. Fleury, LIX, 30, 40.

donnés par les souverains. Nommés ainsi par l'autorité civile, les prélats avaient un autre point d'appui que le siège de Rome, et de leur part les papes rencontrèrent plus d'une fois une résistance désespérante. Il leur eût donc peu servi de disputer, comme on l'a vu précédemment, aux couvents et aux chapitres la nomination des prélats, s'ils n'eussent pu réussir avant tout à en dépouiller les princes.

Mais, selon Hildebrand, un mal non moins grave résultait encore de cet empiètement sur les attributions de l'Église. Tout en profanant de leurs mains laïques, les insignes sacrés de la prélature, les princes dans leurs choix, n'avaient, disait-il, égard qu'à la faveur. Les candidats les mieux recommandés auprès d'eux étaient leurs courtisans les plus dévoués, les plus serviles instruments de leur pouvoir. Souvent même d'ignobles marchés étaient conclus par ce moyen : les bénéfices vendus aux plus offrants tombaient dans des mains indignes ; le sacerdoce était vilipendé par l'odieux trafic que les princes faisaient de ses charges. Ces accusations, en tant qu'adressées exclusivement aux pouvoirs laïques, n'étaient justes qu'en partie [1]. Elles servirent néanmoins de point de départ aux attaques dirigées par Grégoire VII, contre le droit d'investiture qu'ils s'attribuaient.

D'abord, il parut ne vouloir combattre que la simonie, et sévir à la fois contre les acheteurs et les vendeurs des charges ecclésiastiques, en défendant de recevoir les sacrements administrés par les premiers, et frappant les seconds de l'anathème. Mais, bientôt, sous prétexte de détruire jusqu'à la racine de cet abus, il abolit l'exercice du droit lui-même. « Quiconque, fit-il déclarer par le concile de 1075 [2], recevra des mains d'une personne laïque, un évêché ou une abbaye, ne sera compté, ni parmi les évêques, ni parmi les abbés. Nous lui interdisons l'entrée de l'Église et la grâce de saint Pierre, jusqu'à ce qu'il ait abandonné la place qu'il aura ainsi occupée, à la fois par ambition et par désobéissance, péché semblable à l'idolâtrie. Nous statuons de même touchant les dignités ecclésiastiques du second ordre. De plus, si quelqu'un des empereurs, des ducs, des marquis, des comtes ou des autres pouvoirs séculiers ose donner l'investiture d'un évêché ou de quelque autre dignité de l'Église, qu'il sache avoir encouru l'anathème. »

[1] Nous les verrons plus tard méritées au même degré par plus d'un pape ; et d'autre part nous avons vu deux empereurs relever, par d'honorables choix, la dignité du siège romain si longtemps profanée.

[2] Villemain, *Vie de Grégoire VII*, II, 4.

Mais, dans un ordre de choses où le temporel était perpétuellement confondu avec le spirituel, et où le régime féodal établissait des liens de sujétion entre l'Église et les souverains qui l'avaient enrichie, elle ne pouvait s'affranchir de ces liens qu'autant qu'elle s'assujettirait elle-même les princes; elle ne pouvait être libre au spirituel qu'autant qu'elle serait maîtresse au temporel; jusque là, les empereurs auraient le droit d'intervenir dans l'élection des papes, les rois et les seigneurs dans le choix des prélats. C'était donc le moment de proclamer plus haut que jamais la souveraineté absolue des papes, de les déclarer arbitres suprêmes du droit et du devoir, et c'est ce que Grégoire VII, dans le cours de ses grands débats avec les puissances laïques, ne perd aucune occasion d'établir dans les termes les plus formels. « Jésus, le roi de gloire, dit-il, a conféré à Saint-Pierre et à ses successeurs, non pas seulement le pouvoir absolu dans l'Église, mais la primauté sur les royaumes de ce monde », une surintendance générale dans le gouvernement des États, qui permette aux évêques de sauvegarder les droits et les intérêts de l'Église, et de réprimer même par la déposition les princes qui y porteraient atteinte.

C'était donc une théocratie universelle qu'il s'efforçait d'établir dans le monde chrétien, et dont le siège devait être l'église de Rome. Dans ces prétentions, il faut l'avouer, rien ne se trouvait en désaccord avec l'idée que les peuples se formaient alors de l'Église et de la papauté. Les papes étant les chefs de l'Église, qui s'élevait contre eux s'élevait contre l'Église, qui s'élevait contre l'Église s'élevait contre Dieu, et n'avait dès lors plus droit à l'obéissance d'aucun homme. C'est ainsi que l'anathème d'un pontife entraînait la déposition des rois. Il ne l'entraînait pas seulement en droit, mais en fait. Pour l'exécution de ses décrets, un pape n'avait pas précisément besoin d'armée. Tout ce qui, de près ou de loin, tenait à l'Église, ou vivait de l'Église, les serfs qui cultivaient ses domaines, les pauvres qu'elle nourrissait de ses aumônes, la foule de ceux qui tenaient d'elle des charges ecclésiastiques, la foule, plus nombreuse encore, de ceux qui en briguaient, soutenaient contre le monarque la cause de la religion. Qui oserait d'ailleurs résister à celui qui ouvrait à son gré le paradis ou l'enfer? Excommunié par le pape, on se voyait délaissé de ses parents, de ses amis, de ses serviteurs; car quiconque fréquentait un homme que le pape avait excommunié, partageait son châtiment. Le pape, en dépit de tout cela, rencontrait-il

une résistance inattendue, à l'anathème il ajoutait « l'interdit. » Dans tous les domaines d'un prince rebelle, les églises devaient se fermer, le culte devait cesser : plus de bénédictions, plus de sacrements, plus de mariages, plus de sépultures en terre sainte; au lieu de fêtes, des jeûnes rigoureux, la tristesse, la terreur à leur comble, jusqu'à ce que les sujets qui voyaient leurs intérêts temporels et éternels, leurs plaisirs et leur salut compromis pour la cause d'un prince obstiné, l'eussent contraint par leur révolte à plier sous la loi du chef de l'Église.

Bientôt après Grégoire VII, les croisades furent publiées. Pendant cette expédition qui exigeait une direction prompte et sûre de toutes les forces de l'Europe, plus que jamais les évêques romains se virent investis, par l'opinion, de l'arbitrage suprême dans les débats politiques. Au nom de Celui dont les enseignes, déployées en orient, ne pouvaient triompher que par l'accord unanime des princes chrétiens, les papes intervenaient dans toutes leurs affaires, se mêlaient de toutes leurs contestations, suspendaient leurs guerres, contrôlaient leurs traités, décidaient de leurs armements, les éloignaient à volonté de leurs royaumes, levaient sur leurs sujets des dîmes pour la croisade. Puis ces croisés que leur vœu mettait au service de l'Église, formaient pour les papes une milice toute trouvée qu'ils lançaient à leur gré contre leurs adversaires, et à l'aide de laquelle ils domptèrent plus d'une fois la résistance des souverains.

Ainsi, dans la lutte qu'ils se préparaient à engager contre eux pour assurer l'indépendance, les privilèges et les possessions de l'Église, les évêques de Rome ne se trouvaient rien moins que désarmés. Suivons-les quelques instants dans leurs débats avec plusieurs des royaumes d'occident, pour assister ensuite aux démêlés bien plus graves et plus prolongés qu'ils eurent avec l'empire.

a. *Luttes de la papauté avec les rois d'occident.*

L'année même où Grégoire VII venait de publier son décret contre les investitures, il menace Philippe Ier, roi de France, d'anathème et de déposition pour son intervention dans les élections ecclésiastiques. « Ou le roi, lui mande-t-il, renoncera à son hérésie et à son trafic simoniaque, ou les Français, sous peine d'anathème, cesseront de lui obéir[1]. » Plus tard (1095), Philippe, excommunié par Urbain II, pour

[1] Mansi, XX, 89 et 129.

son divorce d'avec Berthe et son mariage avec Bertrade, est forcé pour obtenir son absolution, de prêter aux pieds du légat du saint siège le serment exigé de lui[1]. En 1140, le royaume de France est mis à l'interdit, parce que Louis VII s'est refusé à reconnaître le nouvel archevêque de Bourges, que le pape avait confirmé. En 1201, il l'est de nouveau par Innocent III, pour contraindre Philippe Auguste à reprendre sa femme Ingeburge.

Pendant quelque temps, la royauté d'Angleterre sut mieux conserver son indépendance. Guillaume le Conquérant, pour s'asservir la population saxonne, fit dégrader et enfermer dans des couvents ou des forteresses les prélats de cette nation, les remplaça par des Normands, déclara qu'il voulait tenir dans sa main tous les bâtons pastoraux du royaume, confisqua les trésors de l'Église, empêcha les évêques de se rendre aux citations de la cour de Rome, et répondit par un refus formel aux sommations de Grégoire VII, d'avoir à lui prêter le serment de fidélité; celui-ci, désespérant de le fléchir, lui écrivit en des termes flatteurs, et recommanda à ses légats d'user dans leurs rapports avec lui d'une extrême prudence.

Mais en Angleterre comme ailleurs, la puissance royale ne tarda pas à déchoir, et déjà sous les premiers successeurs de Guillaume, le clergé anglais était parvenu à s'affranchir, en quelque mesure, de l'autorité laïque, lorsque Henry II, chef de la maison d'Anjou, assembla en 1164 à Clarendon, les États du royaume, et dans un décret en seize articles, soumit de nouveau l'Église à l'autorité de la couronne, s'attribua les revenus des évêchés vacants, la décision des élections douteuses, le châtiment des ecclésiastiques délinquants, et fit signer ces articles aux prélats de son royaume, entre autres, à son chancelier Thomas Becket, qu'il avait élevé à l'archevêché de Cantorbéry.

Ce prélat qui, avant son élévation, ne s'était encore fait connaître que comme compagnon de chasse et de plaisir du roi, affecte tout à coup un vif repentir d'avoir, par sa signature, porté atteinte aux libertés de l'Église. Il se fait délier par le pape Alexandre III du serment qu'il a prêté, et s'enfuit en France pour éviter le courroux du monarque. Celui-ci se porte en effet à des procédés rigoureux contre la famille de Becket, mais bientôt, craignant les suites de ce différend

[1] Mansi, *Conc.* XX, p. 1015.

dans un moment où il était en guerre avec la France, il se montre disposé à un accommodement. Après une entrevue avec l'archevêque, en 1170, il consentit à lui rendre tous les biens et les revenus de son diocèse, sans même insister de nouveau sur la signature des articles de Clarendon. Cette condescendance fut prise pour de la faiblesse, et l'ambitieux prélat ne tarda pas à s'en prévaloir. Pendant qu'Henry était retenu en Normandie, Becket revient en Angleterre, excommunie l'évêque d'York et tous les membres du clergé qui sont restés fidèles au roi, prêche partout la révolte, représente le roi comme un oppresseur et un tyran de l'Église, enfin abuse à tel point de son crédit sur la foule, qu'Henry, apprenant tout ce qui se tramait contre lui, ne put s'empêcher de s'écrier un jour : « Qui me débarrassera de ce prêtre brouillon ? » Quelques courtisans qui l'ont entendu se rendent en hâte à Cantorbéry, surprennent l'archevêque dans l'église, à l'heure des vêpres, et le massacrent devant l'autel[1]. Quoiqu'ils n'eussent, selon toute apparence, reçu aucun ordre, aucune instruction du roi, et que probablement ils eussent agi contre ses intentions, le peuple, néanmoins, l'accusa obstinément de ce crime, honora Becket comme un martyr, si bien qu'Henry, craignant un soulèvement populaire, se hâta d'envoyer une ambassade à Rome, pour se mettre en quelque sorte à la discrétion du pape, se soumettre à toutes les pénitences qu'il lui plairait d'exiger, à partir, s'il le voulait, et à équiper des troupes pour la Terre Sainte. Il s'engage, en particulier, à ne plus gêner dans ses États l'action de sa suprématie, à rétablir toutes les immunités ecclésiastiques ; enfin, pour se réhabiliter dans l'esprit de la multitude, il consent à subir sur la tombe de Becket la plus humiliante pénitence.

L'abaissement de la couronne d'Angleterre sous le joug papal devint plus sensible encore sous l'un des fils de Henry, Jean sans terre. Appauvri par les sacrifices que son frère Richard avait dû faire pour son expédition en Palestine, personnellement dépouillé par les pairs de France d'une partie des fiefs qu'il possédait dans ce pays, il offrait une prise plus facile encore que son père aux assauts de la cour de Rome. Elle ne protesta point, à la vérité, contre le divorce scandaleux de Jean, ni contre son mariage plus scandaleux encore avec la fiancée du comte de Lamarck, et lorsque Philippe Auguste voulut

[1] Milman, III, 521.

venger sur lui le meurtre d'Arthur, duc de Bretagne, que Jean avait fait périr pour usurper la couronne d'Angleterre, le siège de Rome s'interposa, et somma Philippe de rester en paix. Mais, aussitôt que Jean osa toucher aux libertés de l'Église, les foudres papales éclatèrent. En 1205, le siège de Cantorbéry étant vacant, les voix du chapitre s'étaient partagées entre deux compétiteurs, dont l'un était appuyé par le roi. Les deux partis en ayant appelé au pape Innocent III, celui-ci cassant l'un et l'autre choix, fit nommer par quelques délégués du chapitre, un de ses favoris, le cardinal Langton, prélat fort respectable d'ailleurs, et pour disposer le roi en sa faveur, lui envoya un message affectueux, accompagné d'un présent. Un accident fortuit retint le messager à Douvres, et Jean apprenant la décision du pape, sans recevoir ce qui la lui aurait fait sans doute agréer, se répandit en menaces, en invectives et en blasphèmes, déposa Langton, l'exila ainsi que tous les prélats de son parti. Innocent III répondit par l'interdit sur le royaume. L'interdit demeurant sans effet, il déclara le roi déchu de sa couronne, et son royaume dévolu à qui voudrait s'en emparer. Philippe-Auguste qui avait déjà dépouillé Jean en France, se disposa à lui ôter l'Angleterre. Jean, menacé par une armée de 60,000 hommes, fait alors offrir au pape la paix à tout prix. Il consent (1213) à reconnaître sans condition le cardinal Langton, à donner satisfaction à tous les prélats qu'il a chassés du royaume, à céder au pape son patronage sur les évêchés, à ne reprendre que sous son bon plaisir les insignes de la royauté, enfin à tenir de lui en fief le royaume d'Angleterre, et à lui payer pour ce don une redevance annuelle de mille marcs sterling. Prosterné aux pieds du légat Pandolfe, qu'Innocent a chargé de l'exécution de ces clauses, Jean prononce en présence de tous les grands de son royaume, l'acte de soumission suivant : « Moi Jean, par la grâce de Dieu roi d'Angleterre, voulant m'humilier pour celui qui s'est humilié pour moi, et obtenir la rémission de mes péchés et de ceux de toute ma race, je remets de ma pleine volonté à Dieu, à ses apôtres Pierre et Paul, à la sainte église romaine, au pape Innocent et à ses successeurs catholiques, tout le royaume d'Angleterre et celui d'Irlande, pour les recevoir et les tenir en qualité de feudataire de la dite église, promets fidélité au dit seigneur pape, et veux que cette résolution soit publiée chaque dimanche dans tout le royaume, pour que les barons s'y soumettent. » La cour de Rome signifie alors à Philippe-Auguste qu'il ait à

se désister de l'entreprise qu'il médite contre la Grande Bretagne, et qu'il se garde d'envahir un royaume placé sous la protection de saint Pierre. En vain Philippe proteste, il est obligé de se soumettre et de tourner contre un autre ennemi les immenses préparatifs qu'il avait faits à la requête du pontife.

Après ces actes de souveraineté politique, accomplis sur les royaumes de France et d'Angleterre, s'étonnera-t-on de celle que les papes s'arrogèrent sur des États bien moins puissants? S'étonnera-t-on que Grégoire VII déclare le royaume de Hongrie soumis à l'église romaine seule, « de qui les rois, aussi bien que les prélats, tirent leur autorité; » qu'il rappelle aux princes d'Espagne leurs devoirs envers Dieu, qui « se résument dans l'obéissance au siège de Rome, » qu'en 1142, le royaume d'Écosse soit mis à l'interdit à cause d'un prélat qui a été déposé, et que Rome voulait maintenir, qu'en 1156, Adrien IV, pour étouffer la dissidence rituelle et dogmatique de l'Irlande, fasse don de cette île à son compatriote Henry II, roi d'Angleterre, déclarant que « toutes les îles sur lesquelles luit le soleil de justice, sont de la juridiction de l'église romaine, » et que Henry s'en empare sans obstacle et en donne la vice-royauté à son fils?

Mais de toutes les puissances d'Europe, celle que la papauté avait le plus à cœur de s'assujettir, c'était l'empire d'Allemagne qui, sous Othon le Grand, avait reconquis le royaume d'Italie, et qui, en outre, prétendait faire valoir les droits de suzeraineté, qu'à raison des vastes provinces données en fief à l'église de Rome, Charlemagne et ses successeurs avaient exercés jadis sur les pontifes romains. De plus, les empereurs d'Allemagne qui, pour tenir en bride la noblesse laïque devenue héréditaire, avaient si prodigieusement enrichi et privilégié les évêchés de leurs États, attachaient d'autant plus d'importance à en disposer par le droit d'investiture.

Ce fut donc sur ce droit revendiqué par les empereurs et obstinément refusé par les papes, que s'ouvrirent, entre Grégoire VII et l'empereur Henri IV, les premiers démêlés de l'empire et de la papauté.

b. *Luttes entre la papauté et l'empire.*

α. Guerre des Investitures.

La querelle s'engagea en 1074, au sujet de l'archevêché de Milan, que le jeune empereur avait destiné à un prêtre de cette église, précé-

demment excommunié par Alexandre II. Le peuple avait pris parti contre ce candidat, et en avait nommé un autre qui fut confirmé par Grégoire. Tous deux ayant leurs partisans, et aucun des deux ne voulant céder à l'autre, Henri, de sa propre autorité, en nomma un troisième. Grégoire, indigné de cet acte présomptueux, s'en prit d'abord aux courtisans qui le lui avaient conseillé, et les frappa d'excommunication; puis apprenant qu'ils n'en étaient pas moins reçus à la cour, il cite Henri devant un concile à Rome, le menaçant lui-même de l'excommunication, s'il ne se désistait[1]. Enorgueilli de ses récentes victoires, Henri ne se troubla point. Fort de la sympathie de quelques évêques italiens, et avec l'aide d'une partie de la noblesse romaine, il convoque les conciles de Plaisance, de Pavie et de Worms, et là, au lieu de se justifier, il fait accuser le pape de divers crimes, et le déclare déchu du trône pontifical. Grégoire, qui de son côté comptait, et non sans raison, sur l'appui de la noblesse allemande, que Henri s'était aliénée par ses dédains, prononce contre lui l'excommunication ecclésiastique, la déchéance du trône, et dans une lettre déclamatoire, sous forme d'invocation à saint Pierre, déclare les sujets de Henri déliés du serment de fidélité. Cette sentence fut communiquée aux princes allemands, ainsi qu'à la chrétienté tout entière (1076)[2]. A l'instant, une partie de la noblesse allemande, qui ne demandait qu'un prétexte et qu'un signal pour s'armer contre son souverain, accueillit avec transport l'arrêt du pontife, et réunie à Tribur (Oppenheim), annonça sa résolution d'élire un nouvel empereur, à moins que dans l'espace d'une année, Henri n'eût congédié ses troupes, éloigné de sa personne ceux de ses conseillers qui avaient été frappés d'anathème, et enfin obtenu du pape sa propre absolution. A la vue de l'élite de sa nation soulevée contre lui, l'empereur, plein d'effroi, consent à la démarche la plus mortifiante pour son orgueil. Au cœur de l'hiver, il se rend nu-pieds, en costume de pèlerin, au château de Canossa, près de Modène, appartenant à la comtesse Mathilde, et où Grégoire s'était réfugié, et là, après avoir congédié sa suite et attendu trois jours dans la cour du château, que le pontife daignât l'admettre en sa présence, il achète son pardon par une formule d'entière soumission à ses ordres[3].

[1] Mansi, XX, 85.
[2] Grég. VII, Epist. 1. 2. 3.
[3] Mansi, XX, 22. Jaffé, p. 258.

Mais les affaires ne tardèrent pas à changer de face. Grégoire, nous l'avons vu, rencontrait en Italie les mêmes oppositions que Henri avait trouvées en Allemagne. Une partie de cettre contrée, les grands de Rome, les archevêques de Milan et de Ravenne, la Lombardie tout entière, Milan surtout, n'attendaient qu'une occasion pour se déclarer contre le pape, dont la puissance menaçait de s'accroître à leurs dépens. Après avoir adressé de vifs reproches à l'empereur sur sa lâcheté, ils mirent à sa disposition les moyens de se venger. Les princes allemands, sous prétexte que Henri avait rompu son ban, venaient de s'assembler à Forchheim, et de nommer pour empereur Rodolphe, duc de Souabe. Henri fond sur eux à la tête d'une armée rassemblée en Italie et en Carinthie, remporte d'abord divers avantages; mais il est vaincu en 1080 dans la bataille de Fladenheim. Grégoire qui, tant que la lutte était restée douteuse, avait évité de se prononcer, encouragé par cette défection, croyant Henri hors d'état de se relever, renouvelle contre lui sa sentence d'excommunication et de déposition, reconnaît pour empereur Rodolphe de Sonabe, et confirme son décret sur les investitures. Mais cette fois, Grégoire s'était trop hâté. Henri, moins déconcerté qu'il ne paraissait l'être, rassemble une autre armée, déclare la guerre, non seulement à son rival, mais au pape lui-même, lui oppose un nouveau pontife de son choix, son chancelier Guibert, sous le nom de Clément III, trouve des conciles pour excommunier le pape et rétablir l'ancien ordre de choses, bat Rodolphe dans une rencontre à Mersebourg, où ce prince lui-même succombe, et sans se laisser arrêter par l'élection d'un autre rival que la noblesse allemande lui oppose, va camper l'année suivante (1081) sous les murs de Rome, qu'il tient bloquée pendant trois ans. Les romains lassés finissent par lui ouvrir leurs portes, reçoivent le pontife qu'il leur impose, obligent Grégoire à se réfugier au château Saint-Ange, d'où il ne sortit qu'au bout de trois autres années, délivré par Robert Guiscard; mais celui-ci ayant laissé piller la ville par ses troupes Normandes, les romains s'en prennent à Grégoire, et refusent de le garder dans leurs murs; obligé de se retirer à Salerne, sous la protection des Normands, Grégoire y meurt (1085), disant avec amertume : « J'ai aimé la justice et j'ai haï l'iniquité. Pour cela, je meurs en exil. »

L'échec que la papauté venait de subir en la personne de Grégoire VII n'était que momentané. Les villes lombardes, Milan, Pavie, etc.,

que Henri avait eues jusqu'alors comme alliées et comme sujettes, commençaient à participer à l'esprit d'indépendance qui animait tous les vassaux de l'empereur, et qui les portait à l'envi à secouer son joug. Les Normands, dont les progrès croissants dans la Basse Italie excitaient ses inquiétudes, étaient toujours disposés à se tourner du côté du pape qui légitimait leurs conquêtes. Enfin le saint siège, comme on l'a vu, avait trouvé une alliée aussi puissante que fidèle et généreuse dans la comtesse Mathilde, fille et héritière unique de Boniface, comte de Toscane; après la mort de Grégoire, elle persévéra dans son attachement au siège romain, et, par un acte solennel, lui renouvela la donation de tous ses biens, déjà faite en 1077. Telles étaient les ressources que trouvait à sa portée le second successeur de Grégoire, Urbain II, quand il monta sur le trône pontifical et il en usa avec la même habileté et la même fermeté que l'avait fait son prédécesseur, mais fut moins scrupuleux que lui dans le choix de ses moyens. Pour renforcer en Allemagne le parti de la papauté, il excita Conrad, l'un des fils de Henri IV, à se révolter contre son père, et par le crédit de Mathilde, le fit couronner roi d'Italie. Plus tard, il commença à profiter des avantages immenses que la prédication des croisades valait aux souverains pontifes. De Clermont, où il fit décider la première de ces expéditions, il revint à Rome en triomphe, précédé d'une troupe de croisés qui le débarrassa de son rival, l'antipape Clément III, et aidé de cette même comtesse Mathilde qui, quoique séparée de son second époux, se mit elle-même à la tête d'une armée, il força l'empereur à abandonner ses projets sur l'Italie.

A mesure qu'il s'affermissait en Italie, en Allemagne, et dans l'opinion de la plus grande partie de l'Europe, il poursuivait les vastes projets de Grégoire VII pour l'indépendance de l'Église. Dès l'an 1090, il avait renouvelé l'édit contre les investitures[1]. Cinq ans après, il le fit sanctionner de nouveau par le concile de Clermont, en y ajoutant une clause encore plus hardie, celle qui défendait aux évêques et aux abbés de prêter serment de fidélité aux puissances laïques. Il destitua Arnulfe, archevêque de Milan, qui avait reçu l'investiture de Conrad, roi d'Italie, osa même intervenir dans les démêlés de Guillaume le Conquérant avec Anselme, archevêque de Cantorbéry, et serait allé jusqu'à excommu-

[1] Gieseler, II, 2, p. 43.

nier ce monarque si Anselme lui-même n'eût modéré son zèle fougueux.

Pascal II, successeur d'Urbain, suivit à peu près la même ligne de conduite et obtint d'abord les mêmes avantages. A son exemple, il excita à la révolte Henri, second fils de l'empereur. Ce jeune prince, impatient de régner, s'arma, en effet, (1105) contre son père qui, abandonné de tous ses partisans, et après s'être vainement humilié devant son fils, réduit aux dernières extrémités, vint mourir tristement à Liége, seule ville, avec celle de Cologne, qui lui fût restée fidèle (1106). Il ne fut enseveli en Terre Sainte que cinq ans après.

Pascal, délivré d'un ennemi si redoutable, se croyait sûr dès lors de triompher sur l'article des investitures et déjà, dans le concile de Guastalla, exprimait hautement sa joie et proclamait l'indépendance de l'Église. Mais, dès que Henri V se vit affermi sur le trône, il prétendit exercer sur les élections ecclésiastiques les mêmes droits que son père et réclama aussi vivement que Henri IV l'avait jamais fait, le droit d'investiture. Aux représentations du pape, il fit répondre par cette menace: Voulez-vous me voir paraître à la tête de mon armée? Il se trouvait, en effet, dans ce moment à Roncaglia avec 30,000 hommes de troupes. Pascal II, pris au dépourvu, se vit obligé d'entrer en négociation et de reconnaître aux princes le droit d'investir même par la crosse et l'anneau et avant la consécration. Mais, à peine Henri eut-il quitté l'Italie que Pascal fit casser, par un concile de Latran, le traité qui venait de lui être arraché par la peur, et dans une circulaire qu'il adressa à tous les légats, condamna comme une hérésie toute investiture ecclésiastique donnée par un laïque, lança l'anathème contre le souverain qualifié de nouveau Judas, jusqu'à ce qu'il eût renoncé à ses prétentions et donné satisfaction à l'Église. Henri V, indigné, conduit une nouvelle expédition en Italie et s'empare de l'héritage de la comtesse Mathilde qui venait de mourir (1115). A son approche, Pascal s'enfuit, sans avoir même le courage de protester contre cette usurpation. Il s'attira par là le mépris des romains qui refusèrent, depuis ce moment, de le recevoir dans leur ville et le laissèrent mourir en exil. Ce fut également le sort de Gélase II, son successeur.

Calixte II (1119), successeur de Gélase, soutint la lutte avec plus de courage et de succès. Après bien des négociations, tour à tour nouées

et rompues, selon que la balance penchait du côté du pape ou du côté de l'empereur, le besoin de paix qui se faisait sentir en Italie et en Allemagne, força les deux parties contendantes à terminer la querelle des investitures par un traité conclu en 1122 sous le nom de « Concordat de Worms » et qui fut confirmé l'année suivante par le IXme concile œcuménique tenu à Latran. Par ce traité célèbre, on reconnaissait les droits des deux puissances sur les investitures[1], chacune en ce qui les concernait, et l'on établissait les justes limites de leurs prétentions respectives[2].

Qu'on ne l'oublie pas, en effet : depuis que la plupart des évêchés et des abbayes avaient été dotés des domaines de la couronne, il y avait en chaque prélat deux personnages différents : le dignitaire ecclésiastique qui, en cette qualité, était élu par l'autorité ecclésiastique et devait recevoir d'elle les insignes de sa dignité, puis le feudataire royal, le détenteur de bénéfices royaux, qui, en cette qualité, devait être tout au moins confirmé par son souverain, lui prêter foi et hommage, et comme les autres bénéficiers recevoir de sa main, par la remise du rameau et du sceptre, l'investiture des domaines provenant de la couronne et des droits régaliens qui y étaient attachés.

Conformément à cet état de choses, les princes, dans le concordat de Worms, reconnurent, en ce qui regardait le spirituel, la liberté des élections ecclésiastiques par les couvents et les chapitres, et renoncèrent à l'investiture par la crosse et l'anneau. Le pape, de son côté, reconnaissait à l'empereur ses droits légitimes sur le temporel des prélatures, c'est-à-dire ceux de donner aux prélats, par le sceptre, l'investiture des fiefs et de l'autorité temporelle attachée à leur siège, et d'exiger d'eux l'accomplissement des obligations féodales. Il reconnaissait même à l'empereur le droit d'assister en personne ou par commissaire aux élections ecclésiastiques, toutefois en s'abstenant de tout marché simoniaque. Quand l'élection ecclésiastique était contestée ou douteuse, l'empereur devait donner l'investiture à celui des concurrents qui aurait pour lui le suffrage du métropolitain ou des évêques réunis.

Ainsi se termina en Allemagne la *guerre des investitures* qui avait duré cinquante ans (1073-1122).

[1] Voy. Mansi, XXI, 273-4.
[2] Mignet, *Journal des Savants*, 1861, p. 196.

Plus ce concordat semble équitable et conforme aux vrais rapports qui existaient alors entre les deux puissances, plus on s'étonne que les papes, après tant d'années de luttes et dans des circonstances généralement si favorables pour eux, n'eussent pas enlevé au pouvoir impérial une plus grande part des droits que depuis Grégoire VII, ils n'avaient cessé de lui disputer. Ici quelques observations[1] ne seront pas superflues :

Outre que les évêques et les princes d'Allemagne, las d'une guerre si longue, avaient obligé en quelque sorte Calixte de la terminer, en le rendant responsable de toutes les suites qu'elle pouvait avoir, et en le menaçant de se tourner tous du côté de l'empereur, l'Église, en adoptant ce concordat, perdait au fond beaucoup moins qu'elle ne le semble au premier coup d'œil, beaucoup moins qu'elle ne l'eût fait cinquante ans auparavant, du temps de Grégoire VII. Depuis ce moment, en effet, la puissance pontificale s'était tellement accrue, les papes avaient pris une supériorité si décidée sur les souverains, et un ascendant si considérable dans l'Église, qu'ils pouvaient toujours être à peu près sûrs de faire triompher leur candidat. La liberté des élections, une fois reconnue aux chapitres, ceux-ci oseraient rarement nommer un évêque qui ne serait pas reconnu par le pape et les souverains, rarement refuser l'investiture à celui que l'Église aurait choisi. Remarquons, en outre, le double titre donné à ce traité par le concile de Latran, qui le représentait, de la part de l'empereur, comme une restitution, et, au contraire, comme une concession de la part du pape, puis la clause finale, si évidemment favorable à l'autorité ecclésiastique. Ajoutons qu'en 1125, Lothaire II, lorsqu'il voulut s'assurer le suffrage des évêques d'Allemagne, supprima la garantie que Henri V s'était réservée, d'assister aux élections en personne ou par ses délégués. Lothaire permit de plus que la consécration eût lieu avant l'investiture, et n'exigea plus de l'élu que le simple serment de fidélité. On comprend que depuis le concordat, malgré l'équité apparente observée dans ce traité, l'influence des princes sur les élections ecclésiastiques se trouva considérablement affaiblie, celle de la papauté, au contraire, augmentée dans une forte proportion. Depuis le règne de Lothaire II, l'influence des empereurs dans l'élection des membres du haut clergé, alla sans cesse en décroissant et, comme nous l'avons vu, non au profit des chapitres et des couvents,

[1] Plank, t. IV, p. 304.

mais au profit de l'autorité papale; en sorte que, depuis le commencement du XIIIme siècle, les papes disposèrent réellement de tous les bénéfices ecclésiastiques[1].

β. Lutte pour la domination en Italie.

Bientôt de nouvelles circonstances vinrent encore mettre aux prises la papauté et l'empire. Les empereurs de la maison de Souabe, après avoir solidement établi leur autorité en Allemagne, aspiraient à la raffermir aussi et à l'étendre à Rome et en Italie. Tantôt par l'organe de leurs jurisconsultes, tantôt à la tête de leurs armées, ils revendiquaient leurs droits comme successeurs de Charlemagne et d'Othon le Grand, et menaçaient les possessions et le pouvoir temporel des papes dans ce qu'on appelait le patrimoine de saint Pierre.

Dans cette seconde lutte, de même que dans la précédente, la situation des papes fut souvent et dangereusement compromise par l'insubordination de leurs propres sujets. Les familles romaines, qu'ils avaient élevées et enrichies dans l'espoir de s'assurer leur fidélité, étaient les premières à leur refuser l'obéissance; le peuple romain, de son côté, participant à l'esprit d'indépendance qui animait alors les villes d'Italie, méconnaissait fréquemment l'autorité temporelle de ses pontifes, et favorisait par ses rébellions les entreprises agressives des empereurs.

Déjà, au XIme siècle, c'était à l'aide de ces ennemis intérieurs que deux fois l'empereur Henri IV avait pu envahir l'Italie et prendre sa revanche de l'humiliation qu'il avait subie à Canossa, qu'il vint camper devant Rome et, par un blocus sévère, contraignit Grégoire à chercher son salut dans l'exil. En 1088, son successeur, Urbain II, bloqué à son tour dans l'île du Tibre, par l'antipape Clément III que soutenait la noblesse romaine, n'avait conservé autour de lui qu'un petit nombre de guerriers, et s'était vu réduit, pour sa subsistance, à accepter les aumônes de quelques pauvres femmes. Après lui, Gélase II, à peine élu, s'était trouvé en butte aux indignes traitements de Cencius Frangipani, plus tard, forcé de quitter Rome et de s'exiler en France pour finir ses jours dans le monastère de Cluny (1119).

Au XIIme siècle, ces révoltes se renouvelèrent, encouragées tantôt par les juristes impérialistes de Bologne, tantôt par des sectaires qui,

[1] Spittler, *Grundriss d. Kirchengesch.*, p. 366.

avec l'accent sévère des prophètes de l'Ancien Testament, se déchaînaient contre l'ambition et la cupidité du sacerdoce. Tel fut, sous Honorius II, vers 1128, un ermite, nommé Arnolphe, qui annonça qu'un ange lui avait ordonné de se rendre à Rome pour censurer les vices des cardinaux et ramener tous les prêtres à la vie humble de Jésus-Christ et des apôtres. Il fut suivi et soutenu avec empressement par plusieurs membres de la noblesse romaine, jusqu'au moment où les papes réussirent à le faire arrêter et noyer dans le Tibre.

Sous le pontificat d'Innocent II parut un autre sectaire, plus redoutable encore; ce fut Arnauld, natif de Brescia [1], en Lombardie. Il y remplissait les fonctions de prêtre dans le temps où les villes lombardes, avant de se joindre aux Guelfes, étaient en lutte avec la puissance cléricale. Disciple d'Abélard, doué comme lui d'une éloquence hardie et pénétrante, indigné, comme plusieurs personnages éminents de la même époque, comme saint Bernard lui-même, de la corruption que les richesses avaient introduite dans les mœurs sacerdotales, il soutint que le clergé n'avait droit à aucune possession, à aucune autorité temporelle, et que les moines, en aspirant aux biens de la terre, se fermaient le chemin du ciel. Il voulait que Rome, indépendante du pape comme prince temporel, redevint une ville libre sous la suzeraineté de l'empereur seul, et que le sénat et le peuple y recouvrassent leurs anciens droits.

Contraint, en 1129, de quitter l'Italie, il parcourut la France, puis la Suisse, où, selon Tschudi, il demeura cinq ans, se fixa à Zurich, où l'on croit, mais sans preuve positive, qu'il laissa quelques germes d'opposition contre les papes. Dénoncé par saint Bernard à l'évêque de Constance, il fut obligé de quitter la Suisse et revint à Rome, en 1146.

En son absence, ses principes avaient continué à s'y répandre : la noblesse et le peuple romain s'en étaient prévalus contre les différents pontifes qui s'y étaient succédé. En 1149, ils engagent Conrad III de Hohenstaufen [2] à passer en Italie, à reprendre tous ses droits sur Rome, se déclarant prêts à remettre pour lui l'empire dans l'état où il était sous Constantin et Justinien. Sur le refus de l'empereur, ils imaginent de rétablir eux-mêmes l'ancienne république romaine [3]. Assemblés sur

[1] Voy. Clavel, *Arnaud de Brescia*, Paris, 1868. *Real. Enc.* I, 544.
[2] Jaffé, *Monument. Corbeiens.*, p. 322-26.
[3] Milman, III, 93.

le capitole, ils élisent des sénateurs et un patrice qu'ils mettent à leur tête, somment le nouveau pape Lucius II d'abandonner à ce magistrat tous les droits régaliens qu'il possède et de se contenter, à l'exemple de Jésus et des apôtres, des oblations et des dîmes que le peuple voudra bien lui accorder [1]. Lucius tente contre eux un assaut; il est repoussé, lui et les siens, et tué à coups de pierres. Le peuple vainqueur se livre à de nouveaux excès, démolit les maisons des cardinaux et se retranche dans l'église de Saint-Pierre comme en une forteresse. Eugène III, successeur de Lucius, s'était tenu d'abord éloigné de Rome; voulant enfin y entrer, il y trouve Arnauld qui ne cesse de souffler contre lui le feu de la révolte, et malgré les énergiques protestations de saint Bernard, l'oblige par deux fois à quitter la place.

Adrien IV, à son avènement, ayant en vain sommé Arnaud de sortir de Rome, lance l'interdit sur la ville qui, privée des cérémonies du culte, commence, ainsi que les sénateurs, à abandonner le parti de l'hérétique. Adrien mande alors secrètement à Frédéric Barberousse [2], qu'à la tête d'une bande de deux mille paysans, Arnaud s'apprête à faire nommer cent sénateurs, deux consuls et un nouvel empereur. Frédéric qui, dans ce moment-là, voulait se faire couronner à Rome et obtenir d'Adrien l'autorisation de son divorce, livre entre ses mains l'hérésiarque qui, sur l'ordre du préfet impérial, est étranglé et brûlé, et ses cendres jetées au vent; mais ses principes lui survécurent. Un parti d'Arnoldistes se maintint quelque temps dans Rome, surtout dans la haute Italie, où le pape Lucius III le fit condamner dans un concile de Vérone. On en perd dès lors les traces, mais les papes furent encore fréquemment aux prises avec ces mêmes ennemis, et lorsque les empereurs de la maison de Souabe, résolus de ressaisir la plénitude de leur domination en Italie, viendront à disputer au saint siège les villes et les provinces qu'il y possède et le pouvoir temporel qu'il y exerce, ils trouveront encore des auxiliaires dans la noblesse de Rome, dans le peuple et jusque dans le clergé romain.

Telle est la situation qui se présente à nous à l'ouverture de la seconde lutte de la papauté avec l'empire.

A peine Frédéric Barberousse venait-il d'être couronné à Rome par Adrien IV, qu'il lui cherche querelle au sujet du mot *beneficium* que le

[1] Plank, IV, p. 330.
[2] Jaffé, *Monument. Corbeiens.*, p. 538.



pape a employé pour lui rappeler ce service, comme s'il eût voulu par là le déclarer son feudataire. Il s'est également formalisé d'un distique latin, placé au bas d'un tableau représentant le couronnement de l'empereur Lothaire et qui pouvait revêtir le même sens [1], et se prépare à lui montrer lequel, selon lui, de l'empereur ou du pape, est le suzerain, lequel est le vassal.

A la suite des succès qu'il vient de remporter contre les Guelfes et le duc de Bavière, son rival, il descend en Italie, à la tête d'une armée, fait définir par les juristes de Bologne et sanctionner par la diète de Roncaglia, conformément au droit romain, les pouvoirs absolus qu'on paraît vouloir lui contester. Sur ces entrefaites, Adrien IV meurt (1159) et le collège des cardinaux lui donne pour successeur Alexandre III. Mais Frédéric a des partisans dans le sacré collège; avec leur aide il oppose à Alexandre le cardinal Octavien, lui donne à la hâte l'investiture, fait confirmer ce choix par un concile composé de prélats allemands et italiens, qu'il vient de doter avec les biens de la comtesse Mathilde, vient à Rome, oppose à Alexandre successivement trois autres antipapes, le contraint à la fuite, et s'achemine à la conquête du midi de l'Italie.

Mais derrière lui s'est formée la ligue des villes lombardes, qui auparavant divisées entre les Guelfes et les Gibelins, mais toutes également menacées par le despotisme impérial, se réunissent pour lui résister, se rallient sous l'étendard guelfe et sous les auspices de l'autorité papale. Puis, tandis que Frédéric s'attarde dans les provinces du midi, des fièvres pestilentielles portent le ravage dans son armée et le forcent à la retraite. Les Guelfes profitent de ce moment, lui ferment le chemin de l'Allemagne, lui livrent bataille à Legnano près de Milan et remportent la victoire (1076). Frédéric, obligé de traiter, après avoir reconnu aux villes lombardes leur indépendance républicaine, convient avec le pape d'un arbitrage qui aura lieu dans quinze ans, quant aux biens de Mathilde qu'il s'est appropriés; en attendant il abandonne l'antipape qu'il a fait élire, et consent à demander et à recevoir publiquement l'absolution du souverain pontife. Il se rend à Venise, où Alexandre l'attend avec sa suite et là, sous le portique de saint Marc, il dépose

[1] *Rex venit ante fores, jurans prius urbis honores,*
Post homo fit papæ, *sumit, quo dante, coronam.*

son manteau impérial, baise les pieds du pape et reçoit humblement son pardon.

En jouissant du présent, il fallait pourvoir à l'avenir. Une triste expérience avait appris à Alexandre combien le décret de Nicolas II sur l'élection des papes était insuffisant et combien la composition du sacré collège offrait peu de garanties pour l'indépendance de l'autorité pontificale. Les cardinaux votant à la simple majorité des suffrages, l'empereur pouvait toujours trouver parmi eux des partisans, et opposer aux papes des antipapes, qui soutenaient sa cause aux dépens de celle de l'Église. C'est pourquoi dans le concile de Latran de l'an 1179, Alexandre fit ajouter au décret de Nicolas II les clauses suivantes. Désormais aucune élection au souverain pontificat ne sera valide si elle n'est faite par une majorité des deux tiers au moins des votants, tout antipape sera excommunié jusqu'à sa mort, et toutes les consécrations qu'il aura faites seront déclarées illégitimes[1]. De plus, au sacré collège, Alexandre adjoint en qualité de cardinaux diacres tous les ecclésiastiques jouissant de quelque influence dans Rome, de manière qu'on ne trouvât personne à opposer à l'élu des cardinaux[2].

Pour tout cela, néanmoins, Frédéric n'abandonnait pas ses vues sur l'Italie. Ayant éprouvé plus d'une fois les obstacles que la domination des Normands dans la partie méridionale de ce pays, apportait à ses desseins ambitieux, mais désespérant d'anéantir cette puissance, il résolut du moins de la faire tourner à son profit par le mariage de son fils Henri, désigné d'avance comme son successeur à l'empire, avec Constance, héritière présomptive des deux Siciles.

Rien ne pouvait être plus dangereux pour les souverains pontifes qui, après avoir eu si longtemps ce royaume pour allié, allaient le voir

[1] Mansi, XXII, 218, ss.

[2] Depuis cette époque on peut dire que les empereurs furent pour toujours exclus de l'élection des papes; mais en rendant cette élection plus libre, on l'avait rendue plus laborieuse. Il devenait souvent très difficile de réunir sur un candidat les deux tiers des voix. Il arriva en 1268, que Clément IV étant mort à Viterbe, les deux partis, français et italien, ne pouvant s'entendre, le saint-siège demeura vacant près de trois ans, si bien que le peuple de Viterbe impatienté découvrit le palais et laissa les cardinaux à la belle étoile. C'est ce qui fit décréter en 1272 par le concile de Lyon (Mansi, XXIV, 81, ss. de rendre la clôture du conclave absolument stricte et de diminuer de jour en jour la pitance des cardinaux jusqu'à ce que l'élection fût consommée; ce dernier article a été dès lors adouci.

passer dans les mains d'une puissance rivale, laquelle régnant désormais dans la haute et la basse Italie, ne chercherait plus qu'à réunir ses possessions aux dépens des États du saint-siège.

Malgré les efforts des papes, le mariage projeté eut lieu en effet, et le royaume des deux Siciles échut ainsi à Henri VI, fils de Frédéric Ier, mort récemment à la troisième croisade. Heureusement pour le saint-siège, Henri VI mourut au bout de trois ans, ne laissant aux Italiens d'autre souvenir que celui de ses cruautés, et d'autre héritier qu'un fils en très bas âge, tandis que, dans le même temps, le collège des cardinaux élisait dans la personne d'Innocent III, le politique le plus consommé et le plus absolu des théocrates. Selon Innocent, la puissance temporelle n'était légitime qu'autant que les princes qui l'exerçaient reconnaissaient leur dépendance du siège romain, et leur royaume comme un fief reçu du pape. « C'est à Pierre et à son vicaire que le monde entier appartenait de droit divin, ainsi qu'à Christ qui est tout à la fois roi et sacrificateur. »

Dès la première année de son pontificat (1198), grâce à la minorité de Frédéric II, et à la haine croissante des Italiens pour la domination allemande, il réussit à enlever à l'empire en Italie, à peu près tout ce que Frédéric Ier et Henri VI y avaient acquis avec tant de peine, et à remettre au siège de Rome la plus grande portion de ce butin. Il réunit au patrimoine de Saint-Pierre, outre la marche d'Ancône, le duché de Spolète, les villes d'Assise, Rieti, Foligno, Pérouse, Città di Castello, c'est-à-dire la plus grande partie des biens allodiaux de Mathilde, sauf les grandes villes de Toscane, qu'il réussit du moins à placer sous son protectorat; puis il chassa de Rome le préfet impérial, ou pour mieux dire, mit cet agent de l'empereur sous sa propre dépendance et, par ce coup hardi, anéantit les derniers vestiges de la suzeraineté que jusque-là l'Empire avait exercée dans Rome. Enfin, pour prévenir le danger qu'il redoutait du côté de la basse Italie, au moment où Frédéric II en prendrait possession, il conclut un traité avec l'impératrice Constance, qui, voulant assurer cette possession à son fils et voyant le peu d'appui qu'il pouvait espérer en Italie, désirait au moins lui obtenir celui du saint-siège. Elle consentit donc à recevoir la Sicile en fief des mains du pape, qui dicta pour ce service toutes les conditions qu'il lui plut, et en outre se fit confier par testament la tutelle du jeune prince, pendant la minorité duquel il exerça en conséquence tous les droits de gouverneur de la Sicile.

Cependant, Constance étant morte en 1198, il s'agissait, en attendant la majorité de son fils, de donner un chef à l'empire. Les électeurs d'Allemagne se trouvèrent partagés entre Philippe de Souabe et Othon de Brunswick, qui tous deux briguèrent à l'envi le suffrage d'Innocent III. Celui-ci saisit avec ardeur l'occasion d'intervenir dans ce choix, et opta pour Othon qui consentait à s'appeler « empereur par la grâce de Dieu et *du saint-siége.* » Mais il ne le couronna (1208) qu'après avoir reçu de lui l'engagement solennel de respecter l'entière liberté de l'Église dans l'élection de ses prélats, son indépendance absolue dans la gestion des affaires spirituelles, la liberté des appels au saint-siége, l'engagement de renoncer aux revenus des évêchés vacants, et, avant tout, de ne porter aucune atteinte aux possessions du siége romain en Italie, et de se désister de tous les droits qu'il pouvait avoir dans ce pays. A peine couronné, Othon se mit en devoir de rompre ce dernier engagement, refusa en particulier de restituer au saint-siége les biens de la comtesse Mathilde, demeurés au pouvoir des empereurs [1]. Innocent ne laissa pas cet outrage impuni : après avoir anathématisé par sept fois le prince parjure [2], il le déclara déchu du trône, et pour l'en arracher plus sûrement, il émancipa son pupille Frédéric II, et lui fit adjuger la couronne impériale.

L'avènement de ce prince faisait renaître, il est vrai, pour le saint-siége, le danger si redouté de l'union de la couronne de Sicile avec celle de l'empire d'Allemagne. Pour l'éloigner, Innocent fit signer à Frédéric, indépendamment des autres engagements préalables, celui de renoncer, dès son couronnement comme empereur, au titre de roi des deux Siciles, et de le transmettre immédiatement à son fils Henri, qui devrait le tenir en fief du saint-siége, et de son côté renoncerait à toute espérance sur la couronne impériale d'Allemagne. Pour plus de précaution encore, et afin d'éloigner de son voisinage ce jeune prince dont il craignait l'ambition, il lui fit prêter, en 1215, le serment de prendre part à la croisade que cette même année il venait d'annoncer avec tant d'appareil. Innocent ne put veiller lui-même à l'exécution de ces promesses; il mourut l'année suivante, et eut pour successeur le faible Honorius III, dont l'incapacité laissa toute latitude à l'ambition du nouvel empereur.

[1] Mignet, *Journal des Savants*, an 1862, p. 662.
[2] Mansi, t. XXII, p. 814.

Tout en différant sous une multitude de prétextes l'accomplissement de son vœu de croisé, Frédéric II fait nommer son fils roi des Romains, héritier présomptif de l'empire, lui abandonne la Sicile, pour en chasser les évêques rebelles à ses volontés, et lever sur le clergé des impôts pour le paiement de ses troupes, et enfin reprend sur les prélats le droit d'investiture auquel il avait renoncé pendant sa minorité.

Mais au bout de dix ans (1227), Honorius III est remplacé par Grégoire IX, en qui semblent revivre les talents et l'énergie d'Innocent, et qui, voyant Frédéric persister dans ses délais, lance contre lui, le Jeudi saint, un fougueux anathème, qu'il dépêche à toutes les cours d'Europe [1]. Puis, lorsque Frédéric s'est déterminé à partir, il saisit tous les prétextes pour le desservir auprès de la chrétienté, en soutenant que c'est contre elle, plutôt que contre les musulmans, qu'il a traité avec Mélik Kamel [2]. En même temps qu'il lui prépare ainsi des difficultés en orient, et le brouille avec les ordres militaires en occident, il conclut contre lui une nouvelle ligue avec les villes lombardes, et profite de son absence pour faire envahir l'Apulie par une armée de croisés, et soulever par une horde de moines la Calabre et la Sicile. Instruit de ces actes de trahison, Frédéric hâte son retour en Europe, chasse la troupe des croisés, fait faire le procès aux moines et, par sa fermeté, oblige le pontife à conclure avec lui, en 1230, la paix de San Germano, où, du reste, il s'engageait à reconnaître l'indépendance et les immunités de l'Église.

Cette paix ne fut pas de longue durée. Frédéric remporte sur les Lombards des avantages si décisifs, que le pape en conçoit de nouvelles alarmes pour l'intégrité du patrimoine de Saint-Pierre. Oubliant les services que Frédéric lui a rendus pendant la trêve en comprimant les séditions du peuple romain (1234), il commence à lui opposer de nouveaux obstacles, excite contre lui les Vénitiens et les Génois, entre ouvertement dans la ligue lombarde, et prononce contre lui l'anathème et la déposition [3].

Dès lors se déclare entre eux une lutte à outrance, où ils cherchent à l'envi, par des mémoires et des contre-mémoires, à s'aliéner mutuellement l'opinion européenne [4]. Pendant que l'empereur charge le pontife

[1] Mansi, t. XXIII, 45.
[2] Mansi, ibid., 46.
[3] Mansi, ibid., p. 61.
[4] Plank, 541. Gieseler, II, 1, 142.

d'invectives, celui-ci adresse aux princes et aux prélats de toute la chrétienté une circulaire où il accuse l'empereur de tous les crimes imaginables, entre autres de celui d'impiété. Selon lui, Frédéric était convaincu d'avoir dit publiquement que Christ ne s'était point incarné dans la Vierge, que le monde avait été trompé par trois imposteurs, Moïse, Mahomet et Jésus-Christ. On suppose en effet que Frédéric, exaspéré par les procédés de la cour de Rome, n'avait pas toujours su distinguer la religion d'avec ses pontifes, et s'était laissé entraîner contre elle à des discours injurieux. C'était lui cependant qui, peu d'années auparavant, lançait contre les hérétiques et les fauteurs d'hérésie, l'édit fulminant cité plus haut, et qui servit dans la suite de code pénal au saint office [1]. Grégoire ne voulut pas lui reconnaître ce mérite. Il prétendit que ce n'était pas les ennemis de Dieu que Frédéric voulait atteindre par cet édit, mais les siens qu'il accusait faussement d'hérésie. Cependant la chrétienté, qui alors avait besoin des secours de Frédéric contre les invasions des Mongols, blâma Grégoire d'avoir choisi ce moment pour l'attaquer; en sorte que, bien loin de se voir déchu du trône, l'empereur, encouragé par l'opinion, marcha contre le pontife et le bloqua dans Rome où Grégoire mourut, en 1241, sans avoir pu tirer vengeance de ce redoutable ennemi.

Le second successeur de Grégoire, le Génois Innocent IV, lié d'ancienne date avec Frédéric, parut d'abord animé envers lui de dispositions pacifiques auxquelles celui-ci se laissa prendre; mais il ne tarda pas à changer de ton. Avant d'accorder à Frédéric l'absolution qu'il avait demandée, il exigea que quelques-uns au moins des articles du traité de paix conclu en 1241 fussent mis à exécution; puis, voyant que Frédéric cherchait des détours et résolu d'agir contre lui avec plus de sévérité, il quitta secrètement Rome où il se croyait menacé, s'embarqua sur des vaisseaux génois, se rendit à Lyon, ville dite impériale, mais qui avait secoué le joug de l'empereur, et là, en sûreté contre ses attaques, il le cita, en 1245, devant un concile général qu'il convoqua dans cette ville, déclarant que ce serait là seulement qu'il consentirait à un accommodement. Il renouvela aussitôt contre Frédéric les trois accusations principales, d'hérésie, de parjure et de sacrilège. Le délégué de Frédéric fit en vain, au nom de son maître, des offres avantageuses;

[1] *Journal des Savants*, p. 624.

Innocent n'eut égard ni à l'intercession du concile, ni à celle de saint Louis qui, dans une entrevue à Cluny, avait plaidé avec chaleur auprès de lui la cause du monarque, et Frédéric n'ayant point comparu, il prononce contre lui un nouvel anathème, délie ses sujets du serment de fidélité, ordonne aux princes d'Allemagne de choisir un autre empereur, se réservant de disposer comme il le voudrait du royaume de Sicile. A cette nouvelle, Frédéric transporté de colère, s'écrie : « D'où vient à ce vieillard une telle hardiesse? Qu'on m'apporte ma cassette. Voyons si mes couronnes sont perdues comme il le prétend. Dieu merci, les voici toutes, et ce n'est pas lui qui m'en dépouillera ! » Il écrit aussitôt aux cours de France et d'Angleterre un manifeste où il lance contre Innocent les plus vives accusations et, partout où il le peut, traite sans ménagement les parents, les amis et les propriétés du pontife.

Innocent IV n'en poursuivit pas moins ses projets ; après la mort de Raspon, landgrave de Thuringe, qu'il a fait nommer par les électeurs ecclésiastiques d'Allemagne, il offre de nouveau la couronne impériale à tous les princes d'Europe, et la vend enfin à Guillaume, comte de Hollande (1247). Saint Louis cherche en vain à réconcilier le pape avec Frédéric; celui-ci, sourd aux conditions qu'on lui dicte, poursuit la guerre avec obstination; mais presque partout il n'éprouve que des revers, et, consumé de chagrin, il se retire dans ses États de Naples et meurt en 1250 à Firenzuola.

La mort de Frédéric n'assouvit point la vengeance du pontife. « Hérode est mort, écrit-il aux princes, mais Archelaüs lui succède, et le chef de l'Église ne laissera pas monter sur le trône le fils suspect d'un prince maudit. » Il lance l'anathème et fait prêcher la croisade d'abord contre Conrad IV, fils légitime de Frédéric, qui dispute la couronne impériale à Guillaume de Hollande, mais qui meurt prématurément en 1254, puis contre Manfred, fils naturel du même Frédéric, qui s'est emparé de la Sicile en qualité de tuteur du jeune fils de Conrad nommé par les Italiens Conradin [1]. Il fait offrir la couronne des Deux-Siciles à plusieurs princes, la promet au fils du roi d'Angleterre ; puis, au moment où celui-ci se dispose à la prendre, il la donne à Charles d'Anjou, frère de saint Louis qu'il croit mieux en état de la garder. Le pieux saint Louis éprouve des scrupules, le pape les dissipe, fait publier une nou-

[1] Macchiavel, *Hist. Fior.*, l. I.

velle croisade en faveur de Charles qui passe en Italie, bat Manfred en Sicile (1266), Conradin à Tagliacozzo (1268), fait périr par la main du bourreau ce dernier rejeton de la famille de Souabe, et, après avoir promis au pape le tribut de la haquenée qui devait être offert tous les trois ans en signe de vasselage, et un tribut plus effectif de 8000 onces d'or par an, reçoit le royaume des Deux-Siciles en fief du saint-siége.

La haine des Siciliens contre le joug français éclate bientôt par le célèbre massacre des Vêpres (1282) auquel on prétend que Nicolas III avait consenti, mais que Martin IV désavoua en excommuniant les Palermitains. La Sicile se donne à Pierre d'Aragon qui la garde en dépit de tous les efforts du saint-siége. Charles, néanmoins, demeura en possession de la couronne de Naples, non sans avoir quelquefois à la défendre contre les entreprises des pontifes romains qui, voyant sa puissance s'accroître, opposèrent de temps en temps à lui et à ses successeurs d'autres princes qui lui inspiraient moins d'effroi.

Le long interrègne qui suivit l'extinction de la dynastie des Hohenstaufen (1250-1275), et pendant lequel tant de prétendants se disputèrent le trône impérial, favorisa encore les prétentions théocratiques des papes, et permit enfin à Nicolas III d'y faire nommer Rodolphede de Habsbourg, tige de la maison d'Autriche, qui reconnut ce service par l'adhésion la plus formelle au principe de la souveraineté politique aussi bien que religieuse des papes. Indépendamment de tous les engagements prescrits à ses prédécesseurs envers le saint-siége, et qu'il renouvela, Rodolphe déclara de la manière la plus expresse, renoncer à tous les anciens droits impériaux sur la ville de Rome, reconnaître que le royaume de Sicile serait pour toujours détaché de l'empire, et dans l'entrevue qu'il eut à Lausanne avec Nicolas III, en 1275, il renouvella solennellement son serment de fidélité au siége apostolique.

La papauté triompha donc dans ce second débat avec bien plus d'éclat qu'elle ne l'avait fait dans la guerre des investitures, et conserva, jusqu'à la fin du treizième siècle, sa haute prééminence dans l'Église et dans l'État. L'autorité politique, qu'elle avait réussi à se faire reconnaître dans tout l'occident, lui avait servi à garantir à la fois sa suprématie spirituelle dans l'Église et son pouvoir temporel dans ses propres domaines.

Selon Ranke[1], le succès qu'elle obtint dans cette double lutte s'explique aisément. L'empire avait opposé aux empiétements des princes séculiers d'Allemagne, des principautés ecclésiastiques riches et puissantes. Les princes séculiers, à leur tour, opposèrent la puissance papale à celle de l'empereur. La papauté, secondée ainsi à l'envi par les deux puissances rivales, devait finir par triompher. Toutefois, l'esprit national, persistant chez les peuples, résista à la pression de l'élément ecclésiastique, et ce fut le germe d'une opposition que nous verrons se développer dans la section suivante.

[1] Ranke, *Die rœmischen Päpste*, I, 22.

CHAPITRE III

CULTE

I. OBJETS DU CULTE

Le dogme de la divinité de Jésus-Christ, qui de bonne heure avait remplacé celui de sa messianité et avait acquis son entier développement depuis le IVme siècle, était trop en harmonie avec l'esprit des populations dont l'Église d'occident se recruta au moyen âge pour n'y pas prévaloir universellement. Les Goths, convertis sous les empereurs ariens, baptisés par un évêque arien, une fois fixés sur le territoire romain, n'avaient pas tardé à professer la foi de Nicée. Les autres nations barbares l'avaient embrassée à leur exemple. Toutes traces de traditions subordinatiennes des premiers siècles avaient disparu des symboles et des formulaires d'occident. Christ n'y était plus seulement reconnu comme Dieu, égal à son père en puissance et en dignité; mais c'était à lui que l'adoration des masses s'adressait de préférence; l'humanité, unie en lui à la divinité, le mettait mieux à leur portée, le leur faisait invoquer avec plus de confiance, envisager avec moins de frayeur.

Aussi, tout ce qui aurait pu tendre à faire survivre les traditions subordinatiennes des premiers siècles, à faire considérer Christ, en quoi que ce fût, comme inférieur à son Père, fut-il, pendant cette période, constamment repoussé en occident. Innocent III, dans une lettre à l'archevêque de Lyon, lui explique que les anciennes préfaces des collectes, ou prières publiques, s'adressant uniquement au Père, et les hérétiques pouvant en conclure que Christ n'est pas Dieu au même titre que lui, l'Église a voulu qu'il y en eût qui fussent adressées directement au Fils, avec cette formule finale destinée à marquer plus expres-

sément sa divinité : *Qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas* Deus, *per omnia sæcula sæculorum.*

C'est dans ce même esprit que l'Église latine, en dépit de toutes les réclamations des grecs, persista à maintenir l'expression *Filioque* qu'elle avait ajoutée au symbole de Constantinople. Mais, tant que ce Dieu-homme résidait dans le ciel, bien que plus saisissable pour l'imagination, il ne l'était pas assez pour les sens. Il fallait aux peuples à peine sortis du paganisme un Dieu qu'ils pussent voir, toucher, un Dieu, non en réalité seulement, mais matériellement, corporellement présent dans le sanctuaire. Les nouvelles idées qui s'accréditèrent sur les éléments de l'eucharistie, permirent de satisfaire pleinement à cet égard le vœu des nouveaux chrétiens.

1. HOSTIE

Dans les siècles précédents, les notions sur la sainte Cène s'étaient graduellement matérialisées. Prenant à la lettre les paroles de l'Institution : *Hoc est corpus meum,* la plupart des docteurs chrétiens avaient enseigné que dans l'eucharistie le corps et le sang du Seigneur s'unissaient mystérieusement au pain et au vin et devenaient avec eux la nourriture du fidèle. Mais le mode de cette union n'avait encore été défini par aucune décision de l'Église, et il régnait sur ce point une assez grande variété d'opinions. Les théologiens y voyaient, avec Origène, Basile, Grégoire de Nazianze et Augustin, une union plutôt spirituelle, mystique, en vertu de laquelle le croyant, en participant à l'eucharistie, entrait en communion avec son sauveur. Le pape Gélase Ier, à la fin du Vme siècle, avait formellement enseigné que le pain et le vin, dans la Cène, ne changeaient point de nature et n'étaient que l'image du corps et du sang de Christ[1]. Les chrétiens les plus réalistes, au contraire, admettaient, comme Isidore de Séville et Jean Damascène, une présence réelle et matérielle du corps et du sang de Christ dans les éléments de la sainte Cène.

Les esprits flottaient encore incertains entre ces deux manières de voir. Quant à la multitude, elle penchait unanimement vers le point de vue réaliste. Or, lorsqu'une idée quelconque a pénétré profondément dans l'esprit des masses, il se trouve toujours quelque théologien pour

[1] Aussi Baronius et Bellarmin ont-ils essayé de nier l'authenticité de ce passage.

la formuler en dogme, et un sacerdoce pour exploiter ce dogme à son profit. C'est ce qui arriva au moyen âge pour celui de la présence corporelle de Christ dans la Cène. Un théologien du IX[me] siècle, connu par ses commentaires sur saint Mathieu et déjà célèbre pour avoir dogmatiquement établi l'accouchement miraculeux de la Vierge s'appliqua aussi à formuler scientifiquement la doctrine réaliste sur la sainte Cène, et à ériger en théorie ce qui n'avait été jusqu'alors qu'une opinion populaire plus ou moins vague. Ce théologien était Pascase Radbert (✝ 865), moine et, depuis, abbé du couvent de la vieille Corbie près d'Amiens. Dans un livre de *corpore et sanguine Domini*[1], dédié en 831 à Warin, abbé de la nouvelle Corbie, il rejeta l'opinion spiritualiste sur le sacrement comme tout à fait insuffisante. S'appuyant, à ce qu'il prétendait, sur les déclarations des Pères, il soutint qu'au moment de la consécration, il s'opérait, par un miracle de la toute-puissance divine, une transformation du pain et du vin de la Cène en la substance du corps et du sang de Christ, en sorte que, sous les apparences (*sub speciebus*) du pain et du vin, il se trouvait réellement depuis ce moment une substance nouvelle, savoir le corps de Christ, créé de nouveau, son propre corps, celui avec lequel il était né, il avait vécu et souffert, il était mort, ressuscité (ceci contrairement à l'opinion de Jean Damascène), avec lequel il était monté au ciel[2]. Paschase citait avant tout les paroles de l'Institution et les autres déclarations de l'Écriture : « Ma chair est une nourriture, » etc. A ceux qui alléguaient l'impossibilité d'un tel changement, il opposait la toute-puissance divine et soutenait que ce miracle n'a rien de plus incroyable qu'aucun de ceux que rapporte l'Écriture, par exemple l'incarnation de Christ dans le corps de la Vierge, la résurrection des corps, enfin la création elle-même, puisqu'il est plus aisé à Dieu de créer de quelque chose que de créer de rien. Objectait-on qu'au moins les miracles se pouvaient voir, tandis que le changement en question est caché aux sens, il répondait qu'il y avait d'autant plus de mérite à le croire sur la parole de Jésus-Christ : Dieu a voulu que les apparences du pain et du vin demeurassent, soit pour mettre la foi des fidèles à une difficile épreuve[3], soit pour prévenir la satiété qui naîtrait de la continuité d'une telle vue, soit

[1] Voy. *Bibl. Patrum*, t. XIV, p. 730.
[2] P. Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, c. 7 et 15.
[3] Ibid., c. 13.

pour ménager le sens religieux qui aurait été blessé de sentir cette chair palpitante frémir sous la dent. Néanmoins, pour combattre les doutes qui pouvaient s'élever dans les esprits, Dieu avait consenti quelquefois à écarter le voile qui couvrait ce mystère, et à laisser voir aux fidèles, entre les mains du prêtre consacrant, tantôt Christ sous la forme d'un agneau, tantôt le pain transformé en des lambeaux de chair sanglante[1]. Paschase rapportait à ce sujet des traditions populaires et des légendes de saints qui dataient déjà de l'époque de Grégoire le Grand.

Son livre, écrit avec une certaine audace de style, produisit une grande sensation dans le monde théologique. Bien qu'il n'eût fait qu'exposer didactiquement ce qui était depuis longtemps dans l'esprit de beaucoup de fidèles, il était le premier, comme Sirmond ne craint pas d'en convenir, qui eût ainsi expliqué le mystère du saint Sacrement[2]. Il surprit donc, il scandalisa même, par la crudité de ses expressions, quelques-uns des théologiens qui enseignaient de son temps. Raban Maure, dans une lettre à l'évêque Héribaud (853), rejeta en grande partie la théorie de Radbert, assurant que la Cène n'était un aliment réel que pour les élus[3]. Ratramne, moine de Corbie et collègue de Radbert, interrogé sur cette question par Charles le Chauve, à qui Radbert avait envoyé une seconde édition de son livre, le combattit également dans un ouvrage faussement attribué dans la suite à Jean Scot. Il considérait la sainte Cène comme un simple mémorial du sacrifice du Sauveur, le pain et le vin comme des véhicules du Logos éternel, comme des intermédiaires au moyen desquels le fidèle entrait en communion avec Christ; la conversion du pain au corps de Christ n'avait donc lieu, selon lui, que dans un sens idéal, impropre et figuré; enfin, selon Ratramne, la foi du communiant était une condition indispensablement requise pour recevoir le corps de Christ, tandis que, selon Pascase, l'incrédule, aussi bien que le fidèle, le recevait, mais pour sa condamnation. Jean Scot, également consulté par Charles le Chauve, alla encore plus loin dans la réfutation de Pascase Radbert; il ne voyait, dit-on, dans les éléments de la sainte Cène que des symboles de l'humanité de Christ divinisée et se communiquant aux cœurs fidèles en vertu de sa toute-présence. Au reste, nous ne possédons plus son livre

[1] P. Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, c. 14.
[2] Gieseler, II, 99.
[3] Hagenbach, *Dogmengeschichte*, 216.

qui fut brûlé deux siècles après par ordre d'un concile de Verceil en 1050 et d'un concile de Rome en 1059.

Pour le moment donc, la théorie de Pascase Radbert rencontra d'assez vives oppositions. Mais, à mesure qu'on s'éloigna de l'époque de lumières, au moins comparative, qui distinguait celle des Carlovingiens, à mesure que le nombre des théologiens éclairés allait décroissant et que l'ignorance générale envahissait l'Église et le monde, l'opinion réaliste formulée par Radbert devait trouver toujours plus d'adhérents. Non seulement, comme nous l'avons vu, elle était de beaucoup la plus populaire, la plus chère à un siècle ami des prodiges, mais encore elle paraissait la plus pieuse; elle demandait plus de sacrifices à la raison, elle supposait chez ses sectateurs une foi plus implicite et plus docile, par conséquent plus méritoire; enfin, en même temps qu'elle semblait élever au plus haut degré le prix et l'importance de la sainte Cène, elle donnait au prêtre le rôle le plus glorieux, il devenait non seulement sacrificateur, mais créateur; à sa voix s'opérait le plus grand des miracles. D'un morceau de pain, il faisait naître entre ses mains le corps de Dieu lui-même; l'autorité sacerdotale ne pouvait que gagner infiniment à la propagation d'une telle doctrine; aussi Hincmar, archevêque de Reims, son successeur Gerbert, depuis Sylvestre II, qui la soutint par des arguments dialectiques et mathématiques appuyés de figures, et d'autres grands dignitaires ecclésiastiques lui prêtèrent-ils l'appui de leur crédit; et lorsque, deux siècles après, un théologien indépendant et hardi voulut renouveler contre cette doctrine les objections de Jean Scot, de Raban Maure et de Ratramne, au lieu de la faveur que ceux-ci avaient obtenue, il ne rencontra guère qu'une violente opposition.

Ce nouvel antagoniste du dogme formulé par Radbert fut Bérenger. Né à Tours, vers le commencement du XIme siècle, il avait étudié sous Fulbert de Chartres, l'un des plus célèbres docteurs de ce temps. Son mérite reconnu le fit nommer, sous le titre de *scolasticus*, professeur de l'école cathédrale de Tours, et plus tard archidiacre d'Angers [1]. Nourri de la lecture des pères de l'Église, surtout d'Augustin,

[1] Il n'est pas sans intérêt de rapprocher les discussions théologiques de cette époque de la grande controverse philosophique alors soutenue. Bérenger était attaché au système des nominalistes, et selon Hauréau (*De la philosophie scolastique,* I, 160) et C. de Rémusat, son opinion sur la Cène n'était qu'une conclusion

pour lequel il avait une vénération particulière, il avait émis, d'après l'autorité de ce père, des opinions hardies pour le temps, sur certains points de dogme, entre autres sur le mérite de la vie solitaire. Le livre de Ratramne, qu'il croyait de Jean Scot, et celui de Pascase Radbert étant tombés entre ses mains, il se déclara sans hésiter pour l'avis du premier de ces docteurs. Entre les années 1040 et 1050, il commença à combattre assez vivement l'opinion dominante comme contraire à la raison, à l'Écriture et aux enseignements des anciens pères. Il chercha même à faire partager cette impression, sinon aux faibles qu'il évitait de scandaliser, au moins aux plus instruits de ses contemporains. Il avait eu pour condisciple à Chartres, le célèbre Lanfranc, qui venait d'être nommé prieur du couvent de Bec en Normandie. Lanfranc, homme savant, mais ambitieux et aspirant déjà peut-être aux éminentes dignités où il devait s'élever plus tard dans l'Église, soutint un avis contraire à celui de Bérenger. Celui-ci lui écrivit exprès pour lui en témoigner sa surprise. Il ne pouvait croire, disait-il, qu'un homme d'un esprit aussi distingué pût admettre des opinions si erronées. Lanfranc, au moment où cette lettre parvint à son couvent, venait de partir pour Rome; c'est là que la lettre de Bérenger lui fut portée et, par une indiscrétion qui jette un peu de louche sur la loyauté du caractère de Lanfranc (quoique celui-ci la rejette sur les porteurs de la lettre), elle fut communiquée au concile qui s'y tenait alors en 1050, sous la présidence de Léon IX. Elle y causa un grand scandale. Lanfranc lui-même, dans la crainte de se voir compromis par l'hérésie de Bérenger, se porta partie contre lui. Bérenger fut condamné sans avoir été entendu. On jugea cependant à propos, sur l'avis d'Hildebrand, d'assembler un concile à Verceil, où il pourrait se faire entendre. Mais, comme il se rendait à Paris pour obtenir la permission d'y assister, le roi Henry I[er] se prévalut lâchement de la condamnation qui venait de l'atteindre, pour mettre une saisie sur ses biens et le jeter en prison. Cependant, Bérenger, trop confiant, pour le siècle où il vivait, dans le pouvoir de la vérité, demandait avec insistance la convocation d'un concile français où il pût soutenir sa doctrine sur la Cène. Les

philosophique rigoureusement déduite des prémisses de cette école : la présence de Christ n'y était pas substantielle, mais idéale, conceptuelle. Toutes les preuves de Bérenger sont dans le langage de l'école nominaliste, tout comme celles de ses contradicteurs, dans celui de l'école réaliste.

nombreux ennemis qu'il avait en France ne le désiraient pas moins, afin de faire légalement proscrire son hérésie. L'arrivée d'Hildebrand, alors cardinal et légat du pape, parut une occasion favorable; il présida un concile à Tours, dans lequel la doctrine de Bérenger fut examinée. Hildebrand, sans partager les opinions de Bérenger, pensait du moins que la nature des éléments de la sainte Cène était un point qu'il ne fallait pas trop chercher à approfondir, et sur lequel, à l'exemple de l'ancienne Église, il fallait se contenter de définitions générales. Il se montra donc satisfait de la vague déclaration de Bérenger qui reconnut avec serment devant lui et devant une commission du concile que « le pain et le vin étaient, après la consécration, le corps et le sang de Jésus-Christ, » et il fit admettre de nouveau Bérenger dans la communion de l'Église. Celui-ci croyait pouvoir faire, en sûreté de conscience, cette déclaration, puisque les anciens pères, dont il professait l'opinion, avaient reconnu la présence du corps et du sang de Christ dans la Cène, et que lui-même ne différait d'avec ses adversaires que quant au mode de cette présence. Il ne crut pas non plus mentir à sa déclaration lorsqu'il se remit à combattre la théorie de Radbert; mais ses ennemis l'accusèrent de duplicité et réclamèrent de nouveau la condamnation de son hérésie.

Bérenger suivit alors le conseil qu'Hildebrand lui donnait depuis longtemps, d'en appeler à la décision du siège de Rome. Espérant tout de l'influence que cet illustre cardinal ne manquerait pas d'y exercer en sa faveur, il se rendit en cette ville en 1059, sous le pontificat de Nicolas II; mais il y trouva des esprits encore plus prévenus contre lui qu'on ne l'était en France, et, comme il le dit lui-même, des gens qui ne pouvaient entendre parler de présence spirituelle et de spiritualité sans se boucher les oreilles. Cette fois on ne lui permit point de choisir lui-même les termes dont il ferait usage dans sa profession de foi. Le cardinal Humbert, le plus fanatique des défenseurs de l'opinion consacrée, lui présenta, au nom du concile, une formule toute rédigée qu'il devait signer et qui était conçue en ces termes : « Moi, Bérenger, j'anathématise toute hérésie, et principalement celle dont j'ai été accusé..... Je crois avec l'Église romaine que le pain et le vin placés sur l'autel deviennent, après la consécration, non seulement le sacrement, mais encore le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur Jésus-Christ, lesquels sont, non seulement en sacrement, mais en réalité et *sensualiter*,

touchés, rompus par le prêtre, et broyés par les dents des fidèles, ce que je jure par la sainte et consubstantielle Trinité, » etc. Bérenger, effrayé de la rigueur de ses juges, et, s'il faut l'en croire, menacé de la mort en cas de condamnation, signa la formule d'Humbert et livra aux flammes ses propres écrits. Mais, de retour en France, il ne se crut point lié par une rétractation qui lui avait été ainsi extorquée, et se remit, non plus seulement à dogmatiser contre la transsubstantiation, cette *vecordia vulgi*, mais encore à invectiver les papes qui l'avaient condamné, et l'Église romaine qu'il appelait le siège de Satan, et son siècle, où, disait-il, le soleil de la vraie religion était obscurci, et où l'Église ne savait qu'ériger en articles de foi les superstitions de la foule ignorante. Il s'engagea surtout dans une polémique très vive avec Lanfranc : mais le nombre et la violence de ses ennemis ne firent que s'accroître, et cette controverse s'envenima à tel point, qu'Hildebrand, élevé alors à la papauté (1073), songea enfin sérieusement à y mettre un terme. Il fit convoquer par son légat, en 1075, un nouveau concile à Poitiers. Bérenger y trouva des ennemis si acharnés, que ce fut avec beaucoup de peine qu'il échappa de leurs mains sain et sauf. Grégoire VII le cita alors en 1079 devant un second concile à Rome, où il espérait, comme la première fois, le sauver en lui faisant signer une formule ambiguë : mais le concile, malgré l'opposition de quelques-uns de ses membres [1], insista pour lui en présenter une très explicite, surtout quant au changement de substance, et rédigée dans le sens le plus rigide. Grégoire, craignant, s'il persistait à le soutenir trop ouvertement, de fournir des armes aux adversaires des mesures de discipline qu'il préparait, crut devoir céder au vœu du concile. Bérenger, toujours menacé, finit par signer, avec des réserves mentales assez peu dignes de lui, la formule qui lui était présentée [2]; il eût mieux fait, assurément, ou de se taire entièrement sur la question controversée, ou de confesser hardiment à Rome, comme en France, ce qu'il croyait la vérité. Dès qu'il eut signé, il fut réconcilié avec l'Église; muni d'un sauf-conduit de Grégoire, il revint en France et se retira pour le reste de ses jours dans l'île St-Côme près de Tours, d'où il ne tarda pas à protester de nou-

[1] Jaffé, *Grég.*, p. 352.

[2] Dans la formule où l'on avait voulu insérer le mot : *substantialiter converti*, il avait cru pouvoir entendre ce mot dans le sens de *salvâ substantiâ suâ*, c'est-à-dire « tout en conservant sa substance. » Voy. Jaffé, *Grég.*, p. 353.

veau contre la profession de foi qu'on lui avait arrachée. Mais on ferma les yeux là-dessus. Il mourut en 1088 [1], laissant quelques disciples, entre autres Eusèbe Bruno, évêque d'Angers.

Depuis le premier réveil des intelligences, il s'éleva encore des doutes à ce sujet, non seulement dans les sectes antihiérarchiques dont nous aurons à parler plus tard, mais aussi chez quelques docteurs de l'Église, dont l'intelligence se refusait à admettre un prodige si contraire au témoignage des sens, ou dont le sentiment religieux, épuré par la lecture de l'Évangile, trouvait excessivement grossière et matérielle une semblable notion [2]. Abélard n'est pas le seul à attester que de son temps la controverse sur ce sujet n'était point encore terminée dans les régions de la science ; les témoignages de saint Bernard, de Rupert de Duytz, de Jean de Paris, nous prouvent que bien des docteurs ne voulaient voir dans l'hostie que le symbole du corps de Christ, que plusieurs, tout en blâmant Bérenger de s'être servi d'expressions trop crues, pensaient au fond comme lui, s'appuyant sur le sentiment d'Augustin.

Mais ces doutes partiels, et du reste assez timides, n'abordaient jamais la foule. Le dogme formulé par Radbert était le miracle des miracles, se répétant chaque jour devant les fidèles en extase. C'était, plus encore que l'incarnation et le sacrifice du Calvaire, le triomphe de l'abaissement de la divinité pour le salut de l'homme, et même des esprits distingués, Anselme, Raymond Lulle, ne pouvaient assez exprimer combien les ravissait cette pensée, que Dieu, non content de s'être incarné dans l'humanité pour la sauver, vînt chaque jour s'offrir à elle sous ces voiles, se cacher dans les éléments de la Cène pour être immolé de nouveau, et consentît à faire toucher et manger son corps par l'homme pécheur.

L'opposition de Bérenger ne fit que donner lieu à de nouveaux développements de ce dogme. Au XIIme siècle, Hildebert de Lavardin, depuis archevêque de Tours (1125), employa le premier pour le dési-

[1] Voy. Semisch, *Zeits. f. hist. Theol.*, 1856, 152.

[2] Un grand maître en théologie, raconte Joinville (*Histoire de saint Louis*, p. 178-9), vint un jour s'accuser à l'évêque de Paris de ses doutes sur ce dogme. Quant à saint Louis, jamais il ne biaisa sur ce point. Il disait un jour à Joinville : « Comment s'appelait votre père ? — Il s'appelait Simon. — Et comment le savez-vous ? — J'en suis certain, puisque ma mère me l'a dit cent fois. — Eh ! bien, ne devez-vous pas croire parfaitement les articles de la foi que vous entendez chanter au *credo* tous les dimanches ? »

gner le terme de « Transsubstantiation » que le canoniste Gratien mit en crédit en l'introduisant dans son *Decretum*[1], et qu'Innocent III consacra définitivement en faisant prononcer en 1215 par le IVme concile de Latran, ce décret mémorable : « Le corps et le sang de Christ sont vraiment renfermés dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin, le pain et le vin étant, par la puissance divine, transsubstantiés au corps et au sang du Seigneur. »

Puis les scolastiques s'emparèrent à l'envi de ce dogme, si bien fait pour exercer leur subtilité, et ne le lâchèrent pas qu'ils n'eussent épuisé toutes les questions auxquelles il pouvait donner naissance. Il leur fallut discuter le mode selon lequel s'opérait la transformation des éléments de la Cène; s'opérait-il *productivè* ou *adductivè ?* Son effet était-il déperditif d'abord, puis acquisitif, en ce que la substance du pain disparaissait d'abord, pour faire place à celle du corps, ou acquisitif seulement ? Le corps eucharistique était-il identique au corps céleste de Christ, et s'il l'était, comment pouvait-il être contenu dans l'hostie ? S'il était en tous lieux pendant la célébration, comment pouvait-il être en même temps élevé par un prêtre, abaissé par un autre prêtre? Conserve-t-il dans l'hostie tous les organes, tous les accessoires qu'il avait eus sur la terre? Et comment se fait-il que toutes ses qualités disparaissent pour le communiant? Que devient-il après la digestion de l'hostie? Cette dernière question avait été déjà traitée du temps de Pascase Radbert, et avait donné lieu à la célèbre controverse *stercoraniste.* Thomas d'Aquin entre autres, pour l'établir dans sa plus grande conséquence et sa plus grande rigueur, posa en principe qu'aussi longtemps que les espèces du pain et du vin subsistaient dans les éléments de la Cène, le corps de Christ s'y trouvait caché, et abordant à ce sujet une question que P. Lombard n'avait osé résoudre, tant elle lui paraissait captieuse et difficile, il en conclut que dans une hostie dont un rat ou un chien aurait mangé une partie, le corps de Christ ne laisserait pas d'exister, ce qui, du reste, ajoutait-il, ne portait aucune atteinte à la dignité de celui qui avait consenti à se laisser sacrifier par les pécheurs; d'ailleurs, le chien et le chat ne mangeaient l'hostie que *per accidens, et non sacramentaliter :* il n'en résultai pour elle aucun avilissement, vu qu'il n'y avait pas communion dans ce cas-là. Le pape Innocent III,

[1] *Cum profero verba Canonis et verbum Transsubstantiationis.*

dans son ouvrage *de mysteriis missæ* mit le même zèle à résoudre toutes les difficultés élevées contre le nouveau dogme et, entre autres, à répondre à ceux qui demandaient ce que devenait le corps de Christ après la manducation de l'hostie; il enseignait que les apparences tangibles une fois disparues, il n'y avait plus lieu à la présence réelle du corps de Christ, mais seulement à sa présence spirituelle, et que dès lors Christ passait de la bouche du fidèle dans son cœur. L'Église mit surtout une grande importance à établir, d'après l'autorité de Thomas d'Aquin, que le sacrifice de la messe est une *immolatio vera*, un renouvellement de celui de la croix, qu'il appartient au prêtre seul de l'accomplir, et que c'est là essentiellement ce qui le constitue *medius inter Deum et populum*.

La cause de la déification de l'hostie était donc gagnée, et aux yeux de la grande majorité des chrétiens du temps, c'était la cause même du christianisme, car, disaient-ils, s'il n'y a dans la sainte Cène, comme on l'affirme, que des ombres et des symboles, Christ n'est pas véritablement avec son Église jusqu'à la fin des siècles : il n'y a plus de communion réelle entre les fidèles et lui. Les chrétiens de cet âge d'ignorance étaient donc parvenus au terme de leurs vœux; ils avaient réussi à rendre pour eux corporel, visible et tangible, le Dieu spirituel et invisible de l'Évangile; ils avaient, comme les païens, un Dieu qu'ils pouvaient voir, toucher, palper, et même ce que les païens n'avaient jamais vu, comme le remarquait Cicéron, un Dieu qu'ils pouvaient manger[1].

Le dogme de la transsubstantiation une fois admis, l'hostie consacrée devenant Christ et Dieu lui-même, participant à toute la gloire qui entoure sa divinité, devait participer à toutes les marques de vénération dues à Dieu même.

Dans les cérémonies de la messe, au rite de l'élévation du saint sacrement, déjà usité chez les Grecs au VIIme siècle, fut ajouté chez les latins, dans le XIme, le rite de l'adoration[2]. Le culte de *lâtrie* dû à Dieu l'était aussi à l'hostie. Le peuple, averti par le son d'une clochette, devait prier et tomber à genoux comme à l'apparition de la majesté divine. Le même usage fut adopté au passage du viatique. Établi d'abord en Italie, il fut introduit en Allemagne par le cardinal Guido,

[1] *Sed ecquem tam amentem esse putas qui, illud quo vescatur, Deum credat esse?* (*De natura deorum*, XIII, 40).

[2] Mansi, *Conc.*, t. XXII, p. 15.

légat d'Innocent III, et Honorius III en fit en 1217 un règlement obligatoire pour toute l'Église. Bien plus, une fête splendide fut instituée en l'honneur de l'hostie, et prit bientôt le premier rang parmi toutes celles de l'église catholique. Établie pour la première fois dans le diocèse de Liège, où les visions d'une religieuse, nommée Juliane, lui avaient donné naissance, en 1246, elle ne tarda pas à se propager en France, en Allemagne et ailleurs. Urbain IV l'approuva en 1264, et après un intervalle de 50 ans, durant lesquels elle parut momentanément oubliée, Clément V, en 1311, et Jean XXII, en firent une solennité obligatoire pour toute la chrétienté; elle devait se célébrer le jeudi après la fête de la Trinité, qui se célébrait elle-même à l'octave de la Pentecôte. Ce n'est pourtant qu'en 1324 que la procession de la Fête-Dieu est officiellement mentionnée dans le concile de Paris. Elle ne tarda pas à devenir générale, tandis que le jeûne qui devait la précéder et pour lequel ce concile accordait trente jours d'indulgence, ne se conserva que dans quelques petites communautés.

2. VIERGE MARIE ET SAINTS

Mais en vain, par le culte de l'hostie transformée au corps de Christ et exposée sur l'autel ou portée en procession, avait-on facilité aux fidèles l'accès à Christ, le culte qu'ils lui rendaient était plutôt celui de la crainte que celui de la confiance et de l'amour. A force de le déifier, on lui avait ôté son caractère de médiateur; il n'était plus avocat, il était juge. Les artistes ne le représentaient plus qu'avec cette figure sévère et rébarbative qu'ils prêtaient à Dieu, le Père, et si Luther, dans sa jeunesse, troublé par le sentiment de ses péchés, faillit, comme il le raconte, s'évanouir de frayeur à la Fête-Dieu, en voyant devant lui passer son juge, à plus forte raison, en plein moyen âge, cette impression devait-elle être celle de bien des pécheurs. Tremblant devant lui, même lorsqu'il était caché sous la forme de l'hostie, ils n'osaient plus l'implorer qu'avec un cortège d'intercesseurs. Pour désarmer sa sévérité, on leur apprit à recourir avant tout à l'intercession de sa mère. « Tu craignais, dit saint Bernard [1], de t'approcher du Père; comme Adam, tu te cachais à l'ouïe de sa voix : il t'a donné Jésus pour médiateur auprès de lui. Mais peut-être es-tu encore effrayé de la majesté de ce Jésus, qui,

[1] Bernard, *Serm. in nativ. b. Mariæ.*

quoiqu'il se soit fait homme, est toujours Dieu? Il te faut un avocat auprès de lui : recours à Marie. » La Vierge occupait donc le sommet de cette échelle de grâce. De là, elle plaidait auprès de son fils la cause des pécheurs, et le fils exauçait sa mère ; nul ne pouvait obtenir grâce que par l'intermédiaire de Marie et elle ne suppliait jamais en vain. Enfin, les docteurs de l'Église ne craignirent pas de le déclarer : Dieu était le vengeur suprême, mais Marie était la mère de miséricorde ; il est inutile d'ajouter que les hommages des fidèles aimaient à s'arrêter sur cette mère gracieuse et compatissante, et allaient rarement chercher au delà un Dieu au visage irrité.

Plus que jamais donc on s'efforça de rehausser la gloire de cette puissance médiatrice et de l'associer à celle de son fils. On pensa d'abord que, non plus que lui, elle n'avait pu ressentir la corruption du sépulcre. La légende de son Assomption, déjà énoncée problématiquement par Épiphane, au Vme siècle, embellie ensuite par le faux Denys l'aréopagite, par Grégoire de Tours, André de Crète, Jean Damascène, fut depuis le IXme siècle, universellement admise. Grégoire de Tours racontait[1] que, les apôtres s'étant rassemblés, de toutes les contrées où ils étaient dispersés, dans la maison de Marie mourante, Jésus y était venu, recevoir son âme, et que le lendemain comme on portait son corps au tombeau, Jésus était venu de nouveau avec ses anges et l'avait emporté enveloppé d'une nuée au Paradis, où son âme réunie à ce corps était entrée dans la gloire des élus[2]. Une fête fut établie vers le même temps, en mémoire de ce glorieux événement, arrivé, disait-on, le 15 août ; Léon IV, en 847, ordonna de célébrer les vigiles et l'octave de cette fête, et le mot d'*assumptio* par lequel on avait voulu d'abord simplement exprimer, selon l'usage ordinaire de ce terme, l'entrée de l'âme de Marie au séjour des bienheureux, fut désormais appliqué à son corps.

De même, pour mieux la distinguer de toutes les créatures et égaler autant que possible sa majesté à celle de son fils, ses plus zélés panégyristes, développant cette pensée d'Augustin que, seule entre les

[1] Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, I, 4.

[2] Ce récit de Grégoire de Tours était probablement emprunté à un livre grec apocryphe, que Tischendorf croit dater du IVme siècle, intitulé : εἰς κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου, dont on a deux traductions latines un peu différentes, sous le titre de *Transitus Mariæ*, publiées pour la première fois à Leipzig, en 1866.



femmes, Marie avait été sans péchés, établirent qu'elle avait été, en effet, conçue sans péché, c'est-à-dire, exempte de la souillure héréditaire dont chaque mortel est infecté au moment de la conception. Le dogme de l'immaculée conception, avant de triompher, comme il l'a fait de nos jours, eut dès son origine bien des oppositions à subir. Lorsqu'elle fut énoncée pour la première fois par des chanoines de Lyon, qui lui dédièrent une fête solennelle (en 1140), Anselme se prononça formellement contre elle[1]. Saint Bernard la repoussa comme un dogme nouveau, inconnu de l'Église, désapprouvé par la raison, et que la tradition n'admettait pas. Il reconnaissait bien que Marie était nette de tout péché, purifiée de la tache héréditaire; mais, selon lui, cette grâce ne lui avait été accordée que depuis le moment de l'incarnation; jusque-là, Marie s'était trouvée dans les mêmes conditions que toutes les autres créatures : autrement, disait-il, il faudrait admettre la conception immaculée de tous ses parents en ligne ascendante et établir pour eux autant de fêtes nouvelles. D'autres docteurs célèbres des XII[me] et XIII[me] siècles soutinrent la même thèse que saint Bernard. Les franciscains eux-mêmes la défendirent aussi, jusqu'au moment où leur plus célèbre docteur Duns Scot, à la fin du XIII[me] siècle, se fut déclaré en faveur de l'immaculée conception. Aussitôt l'ordre entier crut devoir prendre cette doctrine sous sa protection. Les dominicains ne la combattirent qu'avec plus de violence. Thomas d'Aquin, en particulier, y vit une atteinte portée aux privilèges exclusifs de Jésus-Christ, et à la doctrine du péché originel. Longtemps toutes les disputes des deux ordres se concentrèrent sur ce point. Les franciscains citèrent en leur faveur les révélations de sainte Brigitte, les dominicains y opposèrent celles, toutes contraires et non moins accréditées, de sainte Catherine de Sienne. Le peuple qui ne savait guère sans doute ce que signifiait l'immaculée conception, mais qui soutenait tout ce qui relevait la dignité de Marie, se prononça pour la doctrine des franciscains. Les universités, de leur côté, qui n'avaient pas beaucoup à craindre de la rivalité de cet ordre, mais beaucoup du crédit de l'ordre de saint Dominique, qui occupait tant de chaires et comptait tant de docteurs éminents, furent heureux de trouver dans la doctrine de l'immaculée un rempart contre leur intrusion. La faculté de théologie de Paris, entre autres, exigea de tous

[1] Anselme, *Cur Deus homo,* II, 16.

ceux qui voulaient occuper quelque chaire, le serment d'enseigner et de soutenir cette doctrine. Déjà auparavant le concile de Bâle l'avait sanctionnée. Les papes, assez embarrassés pour prononcer entre deux ordres dont ils recherchaient également l'appui, s'étaient contentés de condamner ceux qui combattraient publiquement l'immaculée ; mais leur décret, timidement négatif, n'avait pas tardé à passer pour un arrêt positif en sa faveur. Les dominicains, en désespoir de cause, eurent recours à des miracles. A Berne, en 1509, une image de la vierge répandit des larmes de sang, quatre saints apparurent munis de lettres du ciel contre le dogme en question, mais on découvrit bientôt que ces saints n'étaient que des dominicains déguisés qui avaient trompé un pauvre bigot et qui, voyant leur fraude découverte, avaient essayé de se défaire de lui par le poison. Ces imposteurs furent brûlés vifs à Berne, et cet exemple fit le plus grand tort à la cause des dominicains. L'immaculée conception triompha donc pour le moment ; le pape Sixte IV osa même lui donner son suffrage.

En attendant que cette grave question fût définitivement résolue, comme elle l'a été en 1858, tout, au moyen âge, retentit des louanges de Marie. Les prédicateurs les plus renommés du temps lui consacrèrent leurs plus éloquents panégyriques, les poètes leurs hymnes les plus élogieux. Pendant les siècles de la chevalerie, elle devint l'objet d'un culte presque galant ; les chevaliers la choisissaient pour leur dame ; les troubadours, Godefroi de Strasbourg, Walter de Vogelweid, Conrad de Wurzbourg, tournaient en son honneur des sonnets et même des madrigaux. Enfin, une multitude de nouvelles fêtes et de pratiques religieuses furent imaginées pour rehausser son culte. Celui « d'hyperdulie » que l'Église lui avait décerné se confondait, peu s'en faut, en réalité avec celui de lâtrie qu'on rendait à son fils.

Depuis le XIme siècle, on lui consacra dans les monastères un office particulier, qui fut rédigé par Pierre Damien, et dont les récitations furent prescrites à tout le clergé par Urbain II, au concile de Clermont. Le jeûne du samedi fut célébré en son honneur. Dans chaque grande église une chapelle lui était dédiée. Dans les hymnes chantés en son honneur, elle était invoquée sous les titres de *mediatrix hominum, ablutrix criminum, venia peccatorum*, etc. Un des livres de dévotion les plus en vogue était les « Heures de la Vierge. » Outre les fêtes de son Assomption et de son Immaculée-Conception, dont nous avons déjà

parlé, on lui dédia au XIme siècle celle de sa Nativité, au XIVme celle de sa Présentation au temple, au XVme celle de la Visitation ; on lui consacra de plus les vigiles de toutes les grandes fêtes. Les ordres religieux, surtout, se distinguaient par le culte qu'ils lui rendaient. Vers la fin du XIme siècle, des centaines de monastères lui étaient déjà dédiés ; les chevaliers teutoniques s'appelaient « hospitaliers de sainte Marie, » les carmélites « frères de sainte Marie du Carmel. » Une multitude de confréries charitables étaient placées sous son invocation ; un ordre particulier prit le nom de Servites ou Serviteurs de la Vierge Marie. Les dominicains, eux-mêmes, ne voulant pas se montrer indifférents à son égard, accréditèrent le chapelet de la Vierge, en enseignant à alterner son invocation avec celle de Dieu, à intercaler dans la répétition du *Pater noster*, celle de l'*Ave Maria*, qui dès le XIIme siècle était une des prières les plus usitées. Pour accréditer cette nouvelle dévotion, ils établirent, en 1475, des confréries du Rosaire. Ainsi tous les ordres religieux et toutes les autorités ecclésiastiques rivalisaient d'ardeur pour étendre les honneurs rendus à Marie. Elle était regardée comme la protectrice du foyer et de la famille. C'était à elle qu'étaient consacrés plusieurs des lieux de pèlerinage les plus célèbres à cette époque. C'était pour adorer son image miraculeuse (*Mater Deipara*) que tant de dévots se rendaient à Einsiedeln. C'était pour l'adorer dans sa propre maison, miraculeusement transportée à Lorette, près d'Ancone, qu'ils affluaient de toutes parts dans cette localité.

Cependant, Marie n'était point seule chargée d'intercéder pour les hommes. Le groupe d'intercesseurs où elle occupait la première place comprenait une multitude toujours croissante de saints d'un ordre inférieur. Outre que chaque nouvelle ville, chaque nouveau village voulait avoir son saint particulier, deux circonstances contribuèrent surtout dans cette période à en augmenter le nombre : d'une part les croisades, qui firent retrouver en orient les reliques ou les tombeaux, vrais ou supposés, de plusieurs anciens martyrs, jusque-là oubliés dans le calendrier, et dont les miracles en faveur des croisés recommandèrent l'admission ; d'autre part, la multiplication des ordres religieux qui augmenta prodigieusement la foule de ces nouveaux saints. Chaque ordre, en effet, voulut fournir son contingent à l'olympe catholique, et le fournir plus nombreux que tous les autres.

Cette multiplication des héros du calendrier ne se ralentit que depuis le XIVme siècle.

On se mit à recueillir les vies de ces innombrables saints. La plus ancienne de ces collections est celle de Jacques de Viraggio (en latin Jacques de Voragine), archevêque de Gênes († 1298), qui porte le titre de *Legenda aurea sanctorum*[1]. Malgré le peu de critique qui y règne (c'était ce qu'on y recherchait le moins), elle eut un prodigieux succès ; il s'en fit des traductions et de nombreuses éditions dans toutes les langues. Mais plus tard, au XVIIme siècle, fut entreprise par les jésuites dits Bollandistes, cette vaste collection des *Acta Sanctorum*, dont les soixante volumes in-folio, jusqu'à présent publiés, comprennent ving-cinq mille vies de saints, fêtés dans les neuf premiers mois de l'année[2].

En même temps que leur nombre s'accroissait, tous les jours on attribua à leur intercession plus d'efficace et une efficace plus matérielle. Si l'on recourait à eux, si l'on accompagnait de leurs noms vénérés les prières qu'on adressait au ciel, c'était souvent bien moins pour nourrir son âme du souvenir édifiant de leurs vertus que dans l'espoir d'obtenir, par leur médiation, des biens et des délivrances temporelles et miraculeuses qu'on n'espérait pas obtenir de Dieu, sans leur secours. Aussi dans leurs panégyriques exaltait-on bien moins leurs vertus que leurs miracles et les ex-voto qui les attestaient. Telles étaient les faveurs que Grégoire de Tours invitait ses contemporains à chercher auprès de saint Martin, médecin précieux, comme il l'appelait, qu'il bénissait Dieu d'avoir donné à la France.

C'était d'ordinaire le peuple qui de son propre mouvement honorait le premier les nouveaux saints. Mais comme il y avait parfois des saints de contrebande, contre lesquels Charlemagne se prononce dans ses capitulaires, on fut conduit à faire confirmer par l'autorité ecclésiastique, qui s'y prêtait volontiers, les droits de ceux auxquels on décernait ces honneurs. De là la canonisation. Canoniser, c'est-à-dire admettre

[1] *Legenda* était originairement le titre de l'histoire de la passion, ou des miracles de tel ou tel saint, à lire dans l'office du jour. Il désigna plus tard d'une manière générale le recueil de leurs biographies.

[2] Le recueil s'arrête au mois d'octobre, mais se continue. M. Renan, entre autres, en a fait une étude intéressante à divers points de vue, s'attachant à l'examen physiologique du caractère des peuples d'après leurs saints. Les *Acta Sanctorum* offrent, en effet, une curieuse collection des types sous lesquels les diverses branches de la famille chrétienne ont tour à tour conçu l'idéal religieux.

dans le canon ou catalogue des saints, ou dans le canon de la messe, parmi les personnages dont le nom y est commémoré, appartint d'abord, d'après les mêmes capitulaires, aux évêques, aux métropolitains ou aux conciles. Les progrès de la monarchie papale conduisirent à s'adresser aux papes, soit pour confirmer cette canonisation première, comme lorsque Nicolas I[er] confirma celle d'Ansgar, soit pour la décréter eux-mêmes. Bientôt ce fut un privilège que les papes se réservèrent exclusivement, à dater d'Alexandre III, qui défendit en 1181 d'honorer publiquement un saint, quels que fussent ses miracles, sans l'autorisation de l'Église romaine, et Innocent III étendit ce privilège au culte des reliques.

En conséquence, quand un homme était mort en odeur de sainteté *piæ memoriæ*, il était simplement appelé *servus Dei venerabilis*, jusqu'à ce qu'une enquête sur ses vertus et ses miracles l'eût *béatifié*, mis au rang des bienheureux. Son culte était alors permis dans le diocèse où il était mort, ou dont les évêques avaient demandé sa béatification. La canonisation proprement dite venait ensuite, sur une nouvelle demande provoquée par de nouveaux miracles, et sur une nouvelle enquête et avec des rites beaucoup plus solennels accomplis dans l'église du Vatican, le bienheureux était déclaré saint, c'est-à-dire que son culte était alors non plus permis, mais prescrit, et non plus dans quelques diocèses seulement, mais dans toute l'Église romaine. Le premier saint canonisé par elle fut, en 973, Ulric, évêque d'Augsbourg, malgré son plaidoyer contre le célibat ecclésiastique.

3. IMAGES

La vierge et les saints continuaient à être honorés dans leurs images. Ce culte était, comme on l'a vu, surtout répandu chez les populations de l'orient, passionnées pour les beaux-arts. Le peuple italien qui s'y complaisait aussi, portait dans les actes de son culte cette même prédilection, en cela non seulement autorisé, mais encouragé par les papes. En 753, pendant que Rome était assiégée par les Lombards, le pape Étienne II avait institué des processions où il portait lui-même une de ces images de Christ auxquelles on attribuait une origine miraculeuse. Tant que durèrent en orient les débats sur le culte des images, les chrétiens d'Italie, et à leur tête les pontifes romains, furent constamment d'accord avec le parti iconolâtre, comme le prouvent les révoltes

qu'occasionnèrent chez eux, contre la domination grecque, les mesures iconoclastes de Léon l'Isaurien. Le siége de Rome confirma pleinement le décret du second concile de Nicée où il avait envoyé des délégués[1].

Quant aux peuples de race germanique, outre qu'ils s'étaient toujours montrés moins disposés à représenter leurs dieux par des images, les premiers princes carlovingiens, protecteurs des lettres, avaient à leur cour une élite de théologiens versés dans l'étude des livres saints et des écrits des anciens pères. Alcuin, Agobard, évêque de Lyon, Claude de Turin, Eginhard, etc., opposés au culte des images, n'eurent pas de peine à faire partager aux princes francs leurs sentiments sur ce point. Le concile de Gentilly, assemblé par Pépin le Bref en 767, à l'occasion de deux communications en sens contraires reçues de Constantin Copronyme et de l'évêque de Rome, qui réclamaient à l'envi pour leurs décisions l'adhésion de l'Église franque, avait refusé, paraît-il, de se prononcer pour ou contre les images[2]. Charlemagne, s'énonça plus librement. En 790, il fit composer par ses théologiens, probablement par Alcuin lui-même, sous le titre *Libri Carolini*, un traité contre les décisions du deuxième concile de Nicée. Dans ce traité remarquable, pour le temps, le prince prenait un milieu fort sage dans la question[3]. Combattant à la fois le fanatisme des iconoclastes et la superstition des iconodules, il établissait contre les premiers l'utilité des images comme ornement des temples et moyen d'instruction pour le peuple; contre les autres, il proscrivait tout culte, toute adoration d'images, comme une violation du précepte du Décalogue, et comme une dérogation sacrilége aux honneurs dus au seul vrai Dieu. Les images n'ayant rien de sacré en elles-mêmes, on ne leur devait aucune sorte de culte. Ayez des images, mais ne les adorez point : telle était la thèse des *libri Carolini*, où les décrets du second concile de Nicée, non plus que l'autorité d'Irène n'étaient nullement ménagés[4]. Le pape Adrien Ier auquel ces livres furent envoyés, justifia dans sa réponse le décret de Nicée, et refusa par conséquent de condamner sur ce chef Irène et Constantin son

[1] C'est au pontificat de Léon III que le Chevalier de Rossi fait remonter les ornements de la chapelle des Catacombes où se trouvent les images de Cyprien, des papes Corneille, Sixte, etc., peintes dans le style byzantin.

[2] Gieseler, II, 76.

[3] Ibid.

[4] Jaffé, n° 1902.

fils; mais comme ces princes n'avaient point répondu à la demande qu'Adrien leur avait adressée pour la restitution d'anciens privilèges, il offrait à Charles de les déclarer hérétiques à ce titre, s'ils persistaient dans leur refus. Il ne pouvait adhérer à l'opinion du roi, mais lui offrait de servir sa haine. Cette réponse caline provoqua une décision plus solennelle encore, prise dans le célèbre concile de Francfort tenu en 794, en présence des légats du pape, par les théologiens français. Ils rejetèrent le deuxième canon du second concile de Nicée et lui refusèrent le titre d'œcuménique. Cet arrêt reçut une nouvelle sanction en 825 sous Louis le Débonnaire, dans le concile de Paris assemblé à l'occasion d'une députation de Michel le Bègue.

C'est probablement en ce temps-là qu'Agobard, évêque de Lyon, et Claude, évêque de Turin, publièrent leurs livres contre les images. Claude, espagnol de naissance, disciple de Félix d'Urgel, que nous verrons accusé de nestorianisme, avait rapporté du voisinage des musulmans d'Espagne des sentiments opposés à ce culte, ainsi qu'à celui des reliques et de la croix. Élevé par Louis le Débonnaire à l'évêché de Turin, scandalisé de trouver les basiliques de son diocèse remplies d'images et d'ex-voto (*sordibus anathematum et imaginibus plenas*), fit enlever de l'église cathédrale toutes les représentations matérielles d'objets religieux. Accusé aussitôt d'impiété, il soutint son sentiment dans une épître au moine Theodemir sur les images[1]. D'après ses inspirations, ou plutôt peut-être d'après celles d'Agobard qui se montra plus modéré que lui, le concile de Paris confirma la décision de celui de Francfort.

Les papes qui avaient alors intérêt à se maintenir dans les bonnes grâces des rois et de l'église de France n'osèrent se plaindre trop ouvertement de ces décisions; ils ne cassèrent les arrêts d'aucune de ces assemblées, et voulurent bien n'y voir qu'un malentendu entre les pères de Nicée et ceux de Francfort, en sorte que ces deux conciles qui s'étaient manifestement contredits sur cet objet ont conservé l'un et l'autre leur autorité dans l'Église.

Mais, après tout, le juste milieu que les conciles latins avaient soutenu dans la question, était trop sage pour satisfaire longtemps un siècle superstitieux. Les images, maintenues dans les églises et les chapelles

[1] *Biblioth. Patr.*, t. XIV, p. 197, ss.

d'occident, ne tardèrent pas à y devenir aussi l'objet d'un culte. L'opposition de Claude et d'Agobard, dernière lueur d'un spiritualisme qui perdait son crédit de jour en jour, dut échouer sur ce point comme sur tant d'autres. Claude fut réfuté avec beaucoup d'aigreur par Dungal, moine de Saint-Denis et Jonas, évêque d'Orléans, et fut encore en butte aux persécutions des fidèles de son diocèse.

A quelques égards même les peuples d'occident se mirent plus que les orientaux en contradiction avec le commandement du Décalogue, puisqu'ils ne se firent aucun scrupule de placer dans leurs églises des images taillées.

4. RELIQUES

Plus encore que les images des saints, leurs reliques, aux yeux des chrétiens d'occident, passaient pour revêtues d'un caractère sacré. Si elles ne retraçaient pas comme elles les traits de ces héros de la foi, elles leur avaient du moins plus directement appartenu; elles avaient fait partie d'eux-mêmes; c'était au contact de leurs ossements, c'était sur leurs châsses, sur leurs tombeaux, que leur puissance surnaturelle, disait-on, se faisait surtout sentir. Tel saint dont les miracles avaient eu peu de renom durant sa vie, passait pour en faire, par la moindre de ses reliques, de plus éclatants après sa mort.

Ce culte, il est vrai, rencontra encore chez quelques docteurs de l'époque carlovingienne, chez Agobard, chez Claude, chez Guibert, abbé de Nogent, la même opposition que celui des images. Mais le plus grand nombre, Bède, Pierre Damien, ainsi qu'Alcuin, Éginhard, y donnèrent leur assentiment, et Charlemagne lui-même prescrivit aux prêtres qui suivaient ses armées, de porter avec eux des reliques des saints, dont la vertu miraculeuse, disait-il, était chez les peuples barbares le plus efficace des moyens de conversion. La plupart des missionnaires s'en munissaient à l'exemple de Boniface et de Saint Gall. Il ne se fondait point d'églises nouvelles, qu'on n'y transportât en grande pompe quelqu'un de ces débris vénérés. La cour de Rome prétendait avoir dans les catacombes les ossements de 25,000 martyrs, trésor inépuisable, dont elle faisait libéralement part aux princes qu'elle voulait s'attacher, aux monastères qu'elle voulait enrichir. Les miracles attribués à certaines de ces reliques attiraient dans leur voisinage une telle multitude de pèlerins que des villes puissantes, celle de Liège par exemple, nais-

saient de leur concours. Mais il y eut des prélats qui s'en montrèrent importunés, témoin Hidulphe, archevêque de Trèves, lorsqu'il pria publiquement saint Spinulus, dont la châsse était près de là dans l'église de Moyen-Moutiers, d'interrompre le cours de ses guérisons qui en avaient fait une place de marché. A sa prière, dit la légende, la source salée tarit subitement et les pèlerinages cessèrent. Gontran, Autpert, montrèrent la même impatience sans obtenir le même succès [1].

On aurait tort, sans doute, d'attribuer indifféremment à la fraude les récits innombrables qui circulaient sur la vertu des reliques. Mais, s'il est des époques où l'excès de la crédulité encourage et appelle en quelque sorte la fraude, c'était assurément le moyen âge. Amulon, évêque de Lyon en 854, en fait le reproche à des marchands de reliques et même à des ecclésiastiques de son temps qui payaient de prétendus possédés pour se déclarer guéris à leur contact; il raconte qu'on avait employé avec succès le bâton pour leur faire confesser leur imposture.

A côté des héros de la légende chrétienne, de leurs reliques, de leurs images, bien des néophytes des contrées barbares eussent volontiers maintenu quelques-uns de leurs anciens objets d'adoration. De même que, sous la domination romaine, les Celtes de la Gaule et de la Bretagne demeuraient secrètement fidèles à leurs druides, longtemps aussi les divinités germaniques, slaves, finnoises, conservèrent leur crédit dans les contrées où elles avaient été adorées, surtout dans les rangs infimes des populations; leurs anciens jongleurs ou sorciers continuaient à exploiter avec succès, en même temps que leur ignorance, leurs penchants matériels et grossiers. Au prix d'hommages rendus dans le secret à Odin, à Svantovit, ils leur promettaient tantôt la connaissance de l'avenir, tantôt l'assouvissement de passions mauvaises, tantôt la découverte de prétendus trésors.

Le clergé, de son côté, fidèle au point de vue de ses devanciers, pour qui les dieux de la Grèce et de Rome étaient autant de démons malfaisants occupés à tromper et à nuire, au lieu de prouver la non-existence de ces divinités que le vulgaire persistait à adorer, l'erreur ou l'absurdité de ce culte qu'il persistait à leur rendre, le faisait proscrire comme rendu à des êtres réels, habitants et ministres de l'enfer. Il ne

[1] Schrœkh, *Kirchengesch.*, XX, 115, s. *ex Hidulphi vitâ.*

niait ni la faculté divinatrice, ni les opérations merveilleuses des sorciers, mais les attribuait aux prestiges et au pouvoir malfaisant de Satan, et s'autorisait de là pour armer contre eux, tantôt le glaive de la loi, tantôt les imbéciles terreurs du vulgaire.

C'est ainsi que s'expliquent les rigueurs déployées contre les Stedingiens, peuplade de la Frise et, dans l'Europe entière, les cruautés exercées contre ce qu'on appelait les sorciers, dont le clergé cherchait à supprimer la redoutable concurrence[1]. C'est ainsi que 7,000 d'entre eux furent brûlés à Trèves, 600 sous un évêque de Bamberg, 900 en un an dans l'évêché de Würzbourg. En France, les parlements se signalèrent par de semblables rigueurs : 400 personnes accusées de sorcellerie furent brûlées à Toulouse. Mais, comme nous le verrons plus tard, ces cruautés fortifièrent l'empire de la superstition, bien loin de l'ébranler. Comment mépriser sérieusement une religion qui avait ses martyrs ? Comment ne pas ajouter quelque foi à des sortilèges que d'infortunés rêveurs confessaient jusque sur le bûcher ?

L'Église s'y prit plus sagement lorsque, pour combattre les vieux rites païens, elle s'efforça de rendre plus attrayant le culte du vrai Dieu. Mais ici encore, ce ne fut pas sans sacrifier trop souvent aux habitudes et aux préjugés des nouveaux convertis les principes du pur spiritualisme évangélique.

II. FORME DU CULTE

Il n'y a plus lieu, dans cette période, à distinguer, comme dans les précédentes, le service des catéchumènes de celui des fidèles, puisque tous les enfants de parents chrétiens et baptisés dès leur naissance étaient censés fidèles et par conséquent admissibles aux sacrements ; mais il y a lieu de distinguer plus encore qu'auparavant la partie didactique de la partie rituelle du culte.

1. ÉLÉMENTS DIDACTIQUE ET RITUEL

La première, consistant surtout dans la prédication, déjà négligée à la fin de la période précédente, le fut chaque jour plus déplorablement encore. Vainement tout ce qu'il restait d'hommes éclairés et pieux à l'époque carlovingienne, adressèrent-ils aux ecclésiastiques de pressantes

[1] Voy. Réville, *Encycl. des sc. rel.*, art. Sorcellerie.

exhortations à ce sujet; vainement les conciles de Cliff en 747, de Mayence en 813 et 847, ceux de Valence en 850, de Rome en 879, y joignirent-ils des ordonnances précises; elles ne purent triompher de l'inertie et de l'insuffisance du clergé. Pour suppléer aux ressources intellectuelles qui lui manquaient, Charlemagne et Lothaire firent corriger et augmenter les anciens recueils d'homélies des pères (*Homiliaria*) et les conciles de Tours et de Mayence recommandèrent aux prêtres de les traduire en langue vulgaire et de les lire dans le service divin, quand ils seraient hors d'état d'en composer eux-mêmes[1]. Mais ce pauvre expédient fut lui-même négligé. Depuis le IXme siècle, tout ce qu'on put obtenir de la plupart des ecclésiastiques fut d'être en état de lire et de comprendre le canon de la messe ainsi que les fragments de l'Écriture qui en faisaient partie[2]. Les seuls exemples d'une prédication éclairée et populaire qne nous présentent les premiers temps du moyen âge, nous sont fournis par Elfric, moine anglo-saxon, et Otfrid, moine de Weissembourg en Alsace.

Diverses circonstances vinrent plus tard donner quelque essor à l'éloquence sacrée. Ce furent d'abord les Croisades, prêchées avec feu par Pierre l'Ermite, Foulque de Neuilly, saint Bernard; puis la fondation des ordres Mendiants, qui furent chargés par les conciles d'opposer aux prédications des sectaires réformateurs, tels que les Albigeois, des prédications non moins vives et populaires. C'est dans ce genre que se distinguèrent entre autres le franciscain Berthold de Ratisbonne, le dominicain espagnol Vincent Ferrero. Le premier réveil des lettres en France au XIIme siècle fut également favorable à l'éloquence de la chaire. Il fit naître des prédicateurs tels que Philippe Berruyer, archevêque de Bourges, Jacques de Vitry, patriarche de Jérusalem, Robert de Sorbon, chapelain de Saint-Louis, Maurice de Sully, évêque de Paris, chez plusieurs desquels M. Lecoy de la Marche[3] signale un souffle viril, un esprit d'observation et un cachet de moralité. La période scolastique vint bientôt malheureusement en exclure le naturel et y substituer ses pédantes divisions et ses vaines arguties.

Tandis que les efforts pour relever la partie didactique du culte

[1] Neander, II, 1, p. 252. Fleury, XLVI, 6; XLVIII, 40.

[2] Règlement d'Hincmar. Voy. Neander, II, 2, 321.

[3] Lecoy, *La chaire française au moyen âge*. Paris, 1868. Voy. aussi *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1869.

demeuraient ainsi incomplets, l'élément rituel au contraire y prenait chaque jour une plus grande place. Il ne demandait au clergé aucuns frais de préparation, ni de méditation; il frappait les sens et l'imagination du peuple, accoutumé à attacher une sorte de vertu magique à ce cérémonial et à la répétition des paroles consacrées. On s'appliqua donc à lui donner chaque jour plus d'attrait et de solennité. Le costume des ecclésiastiques, déjà imité en grande partie de celui des anciens prêtres, revêtit dans l'office divin plus de variété et de magnificence. On composa pour le chant sacré de nouveaux hymnes, on en soigna davantage l'exécution, et Charlemagne, le voyant fort perfectionné en Italie, fit venir de ce pays des maîtres de chant, pour lesquels il établit à Metz et à Soissons des chapelles renommées. Dans celle d'Aix, il introduisit l'usage des orgues, l'empereur Michel lui ayant fait cadeau d'un de ces instruments.

Si la partie liturgique du culte revêtit ainsi plus de pompe, on s'efforça encore de lui donner plus de régularité. Dans chaque église on fixa d'une manière précise, au moyen de liturgies, de rituels, de livres pontificaux, l'ordre et la forme des diverses parties du culte; tout à cet égard fut déterminé d'avance, on ne laissa rien à l'arbitraire des ecclésiastiques. Plusieurs théologiens, entre autres Amalarius de Metz, Agobard de Lyon et Théodulphe d'Orléans publièrent des traités sur ce sujet. On s'efforça surtout d'introduire la plus grande uniformité possible entre les diverses églises.

2. UNIFORMITÉ LITURGIQUE ET RITUELLE

Dans la période précédente, où le dogme était considéré comme l'essentiel, c'était dans l'uniformité dogmatique qu'on faisait consister l'unité chrétienne. Dans cette nouvelle période, où le culte eut la principale importance, c'est de l'uniformité liturgique qu'on la fit surtout dépendre, et sur ce point, comme sur tous les autres, ce fut Rome qui se chargea de donner le ton à l'occident tout entier. Dans les églises à la fondation ou à l'organisation desquelles elle eut quelque part, elle déploya tous ses efforts pour faire admettre sa liturgie telle qu'elle avait été fixée par Grégoire le Grand. Dès le VIIme siècle, dit Augusti[1],

[1] Augusti, *Lehrbuch d. chr. Archeol.*, III, 711.

commencèrent à se manifester les prétentions de Rome à la dictature liturgique.

Les chrétiens d'Espagne avaient adopté la liturgie rédigée par Isidore de Séville, et la conquête de leur pays, par les musulmans, en interrompant leurs rapports avec les autres nations chrétiennes, les avait empêchés d'adopter les changements introduits par les papes; ils étaient donc restés fidèles à leur ancienne liturgie, qu'on désignait sous le nom de *mosarabique,* c'est-à-dire celle des chrétiens mêlés aux Arabes. Les papes ne cessèrent d'user de leur influence pour les y faire renoncer. Grégoire VII écrivit aux rois de Castille et d'Aragon, et leur signifia [1] que l'Église d'Espagne, ayant été fondée par sept évêques délégués de Rome par saint Pierre et saint Paul, ne devait avoir d'autre liturgie que celle de Rome. Les Espagnols, auxquels dès ce temps-là les secours des chrétiens d'occident étaient si nécessaires, et qui ne pouvaient les obtenir sûrement que par le crédit des papes, cédèrent peu à peu à leurs recommandations [2], et au XVII[me] siècle la liturgie mosarabique n'était plus en usage que dans une seule chapelle de l'église de Tolède.

L'église de Milan opposa plus de résistance à la dictature liturgique des papes. En dépit de leur décret de 1057, qui supprimait le chant ambroisien, elle conserva en grande partie le rite que son illustre évêque avait emprunté à l'Église grecque.

Les chrétiens de la Grande-Bretagne, plus éloignés du centre du mouvement religieux, étaient restés plus fidèles encore à leurs usages primitifs et à leurs rites imités de ceux d'orient [3]. Ils avaient conservé l'ancien cycle pascal, et célébraient la Pâque un autre jour que les romains. Ils n'observaient qu'une partie des fêtes du calendrier, consacraient leurs églises à Dieu et à Jésus-Christ plutôt qu'aux saints: malgré leur respect pour le célibat, ils n'interdisaient point le mariage aux prêtres, ni aux moines. Enfin, comme marque de leur dissidence, tandis que le clergé romain avait adopté la tonsure des moines en couronne sur le sommet de la tête, les prêtres bretons avaient conservé la tonsure de ceux d'orient en croissant sur le devant de la tête.

[1] *Grégoire,* Ep. 64, l. 1. Jaffé, *Grégoire,* III, 18, 234.

[2] Grégoire VII en félicite Alphonse VI, roi de Léon et de Castille. Jaffé, *Grégoire,* p. 470.

[3] Varin, *Origine des démêlés entre l'Église bretonne et l'Église romaine sur l'époque de la Pâque* (*Acad. d. Inscr.,* 1858). Schœll, *De eccl. hist. Britonum Scotorum fontibus,* 1851.

L'invasion des Pictes et, plus tard, celle des anglo-saxons, en les forçant à se confiner dans les montagnes d'Écosse et du pays de Galles, avaient rompu plus complètement leurs communications avec l'occident, et les avaient enracinés encore davantage dans leurs anciennes coutumes. Lorsque, par la conversion des anglo-saxons, l'Angleterre eut été rendue au christianisme, leurs rois, à l'instigation du moine Augustin, pour s'assurer la soumission des Bretons et des Irlandais, s'efforcèrent de les asservir aux rites de Rome. Après un concile général tenu sur les frontières de Wessex, et où les Bretons, soutenus par les moines de Bangor, avaient résisté aux arguments de leurs adversaires, Ethelbert, roi de Kent, eut la barbarie de les abandonner aux armes d'un roi saxon encore païen, avec lequel il était en guerre, qui en massacra un grand nombre et détruisit le couvent de Bangor.

Oswy, roi de Northumberland, voulant s'éclairer lui-même plutôt que de sévir, assembla en 664 un autre concile où il fit conférer avec les Bretons, Wilfrid, célèbre moine saxon qui avait étudié à Rome. Là Wilfrid, après avoir opposé aux usages bretons et irlandais la pratique universelle de Rome et de l'occident, demanda à ses adversaires si c'était à Columba où à saint Pierre que Jésus avait dit : Je te donnerai les clefs du royaume des cieux[1]. Cet argument termina la dispute ; le roi déclara que, puisque saint Pierre était portier du ciel, il ne voulait s'opposer à lui en aucune manière, de peur de trouver la porte fermée quand il s'y présenterait. Les rites romains furent donc établis dans le Northumberland. Après Wilfrid, celui qui contribua le plus à leur assurer la prépondérance fut Théodore de Cilicie que le pape nomma en 668 à l'archevêché de Cantorbéry et qui, dans la dernière moitié du VII[me] siècle (669-690) parcourut dans ce but tout son diocèse, y tint plusieurs conciles, entre autres celui de Hertford (673) et établit partout où il le put les usages de Rome. Pour rattacher plus solidement encore l'Église d'Angleterre à l'Église romaine, Ina, roi de Wessex et de Sussex, vers 720, fonda pendant son pèlerinage à Rome une école pour l'instruction des jeunes prêtres anglais, et pour soutenir cet établissement connu sous le nom de *scola Anglorum*, établit à son retour le denier de saint Pierre payable en Angleterre par chaque famille.

Néanmoins il resta dans les provinces reculées de la Grande-Breta-

[1] Milman, II, 60, ss.

gne, un parti plus ou moins nombreux de chrétiens obstinément attachés à leurs anciens rites. Ils portaient le nom de Culdéens[1], sur l'étymologie duquel on a beaucoup varié, où quelques-uns ont vu une abréviation de *cultores Dei,* mais qu'on reconnaît aujourd'hui être d'origine celtique et dérivée de *Kéle-dé,* « hommes de Dieu, » dans le sens de religieux, librement voués au service de Dieu. Ebrard, dans son « histoire des missions iro-écossaises » tirée des anciennes chroniques d'Irlande et d'Écosse, a prouvé péremptoirement en remontant du VI[me] au IV[me] siècle, l'identité de ces Kéle-dé avec les communautés de cénobites originairement fondées au IV[me] et au VI[me] siècle par Patrick, Colomban, Aïdan, cénobites qui avaient leur métropole dans l'île d'Iona et qui, multipliées par des missions actives, s'étaient répandues en Écosse et dans le pays de Galles[2].

Conformément au rite oriental primitif établi en Irlande, les Kéle-dé admettaient le mariage de leurs abbés, ainsi que des évêques et des prêtres qu'ils avaient sous leur direction, car l'ancienne église d'Irlande, fondée par des moines, avait une organisation essentiellement cénobitique. Les abbés se succédaient volontiers de père en fils, *per carnalem successionem*, disent leurs chroniques[3], lesquelles renferment les arbres généalogiques de plusieurs d'entre eux, celui, par exemple, des abbés d'Armagh depuis le temps où s'y rendirent les héritiers de Columba jusqu'au jour où Rome supprima cette communauté. Il y eut même des rois d'Irlande qui donnèrent leurs filles en mariage à ces abbés.

Ces communautés de Kéle-dé, grâce à leur zèle, à leur activité bienfaisante, entourés d'une grande considération, conservèrent beaucoup de traces de leur origine orientale et de leurs institutions primitives. Les Culdéens professaient en général un christianisme comparativement simple et biblique, basé sur l'étude de l'Évangile et des commentaires des anciens pères qu'ils lisaient en latin, mais en recourant au texte grec; leur théologie avait une tendance pratique, ils visaient, dit Bède, à mettre leur conduite d'accord avec leur foi, vivaient sobrement en vue de multiplier leurs aumônes. Ils célébraient la pâque du 14 au 20 de la lune de Mars : c'est la seule hérésie que Bède leur reproche.

[1] Ebrard, *die Kuldeer. Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1861-8, 1875. Schöll, *Real-Encycl.*, III, 200.

[2] *Zeitschr.*, 1875, p. 490.

[3] Ibid., 490.

Mais Rome leur reprochait en outre leur négation du péché imputé et héréditaire qu'ils avaient sans doute, comme leur ancien compatriote Pélage, empruntée aux pères grecs, et Boniface, leur doctrine de la descente de Jésus aux enfers, d'où ils concluaient la possibilité du salut des païens. Tels étaient les traits caractéristiques de ce parti qui se maintint, selon Ébrard, jusqu'au XIIIme siècle, où dans le pays de Galles d'abord, puis peu à peu en Irlande, plus brusquement enfin en Écosse, il fut obligé de se conformer au système romain.

Ce que firent le moine Augustin et l'archevêque Théodore dans la Grande-Bretagne, Boniface et Ansgar le firent avec bien moins de difficulté dans les églises qu'ils avaient fondées sous les auspices de Rome en Allemagne et en Scandinavie. Les seules oppositions de quelque importance que rencontra Boniface vinrent justement des moines et prêtres irlandais ou bretons qui, établis avant lui en Allemagne, y apportaient les doctrines et les pratiques caractéristiques de l'église celtique et refusaient de se soumettre comme lui à celle de Rome ; tels furent aussi Clément et un moine franc Adalbert que Boniface fit emprisonner par les princes austrasiens.

Les carlovingiens mirent sans hésiter l'Église de leurs États à l'unisson de celle de Rome en faisant réformer le chant et les diverses parties de la liturgie franque d'après l'antiphonaire et le rituel romains. Les ordonnances que Charlemagne publia dans ce sens se rattachaient à son plan général pour la civilisation de ses États. Il voulait neutraliser la barbarie de son peuple en y mêlant tout ce qu'il pouvait des anciennes institutions romaines.

Quant aux Slaves, convertis par des missionnaires grecs, ils avaient d'abord adopté leurs rites et la liturgie grecque traduite en slave, mais bientôt leurs princes, entraînés dans la sphère d'attraction de l'Allemagne, avaient opté pour l'Église latine. Dès lors les papes, avec l'aide du clergé allemand, réussirent à leur faire adopter le rite latin. La Bohême, convertie par Méthodius mais soumise aux mêmes influences, dut subir la même loi. Le rite slave y conserva néanmoins des adhérents, jusqu'en 1344, où les rois du pays finirent par le proscrire ; mais il en résulta, chez une partie de la nation bohême, des mécontentements qui finirent par se tourner en révolte.

Le point auquel, sous le rapport de l'uniformité, les papes attachè-

rent le plus d'importance, ce fut l'usage exclusif de la langue latine, dans la partie liturgique du culte. Pour établir en occident la primauté de l'Église de Rome, il fallait que tous les ecclésiastiques, appelés à communiquer avec elle, fussent obligés de savoir le latin, que toutes les églises d'occident pussent recevoir comme prêtres ou évêques ceux qu'il lui plairait de leur envoyer. Célébrer le culte en langue vulgaire, c'eût été rompre l'unité avec Rome, et par là, aux yeux du clergé de ce temps, en se détachant du centre de la chrétienté, se séparer de la chrétienté elle-même, rompre avec l'Église et avec la tradition. A ces motifs, ajoutez le dédain du clergé latin pour les langues nouvelles, encore incultes et pauvres en termes abstraits qui pussent exprimer les nuances de la pensée religieuse[1].

Le latin demeura donc la langue liturgique, ainsi que celle du palais et de l'administration. Vers 670, Théodore de Cantorbéry, plus tard Boniface en Germanie, les papes en Moravie, en Bohême, en Castille, partout enfin, travaillèrent et presque partout réussirent à établir dans le culte l'usage exclusif du latin. Cependant le concile anglais de Cloveshove, en 747, exigeait encore que le peuple sût par cœur, dans la langue du pays, le symbole, le *Pater* et les prières du baptême et de la messe. Le concile de Francfort déclarait en 794 qu'on pouvait prier Dieu en toute langue, et non pas seulement en latin, en grec ou en hébreu, comme quelques-uns le prétendaient. Mais les papes persistèrent dans l'exclusion des langues vulgaires, et le succès qu'ils obtinrent presque dans tout l'occident contribua beaucoup, surtout en Angleterre et dans le français romand, au maintien de locutions latines. Cette exclusion eut une influence plus grande encore, mais funeste sur l'éducation religieuse populaire. Outre qu'elle arrêta le développement des idiomes nationaux, le simple fidèle dans le service divin ne comprenant plus un mot de l'Écriture sainte, ni des pensées des pères de l'Église, ni des hymnes religieux qui se chantaient, s'édifiait, s'il le pouvait, au vain bruit de paroles inintelligibles. Il ne faisait par là que s'habituer davantage à regarder la participation au culte public comme une sorte d'*opus operatum*, comme une vaine étiquette dont Dieu devait se contenter, alors même que le cœur n'y était pour

[1] Milm., II, 246. *Biblioth. Patrum*, XVI, 764. Excuses d'Otfrid sur la grossièreté de la langue tudesque, dans laquelle il traduit les quatre Évangiles.

rien. Les prêtres eux-mêmes, qui n'entendaient pas toujours, bien s'en fallait, l'office qu'ils étaient chargés de lire, s'acquittaient de leurs fonctions d'une manière machinale qui équivalait à une vraie profanation.

3. INNOVATIONS DANS LA CÉLÉBRATION DE LA CÈNE

L'acte le plus auguste dans la partie rituelle du culte chrétien était l'eucharistie. Pour comprendre l'importance nouvelle qu'elle revêtit au moyen âge, et la manière dont elle fut célébrée, il faut, tout en ayant égard à la transformation prétendue de ses éléments par la consécration, se rappeler surtout la notion de *sacrifice* expiatoire qui était précédemment venue s'y joindre. Complètement assimilée aux anciens sacrifices de prospérité et de réconciliation, la sainte Cène avait revêtu par là un nouveau caractère de solennité. Pour annoncer l'acte auguste qui allait s'accomplir, pour préparer le peuple à l'apparition de son Dieu, à la descente de la sainte victime sur l'autel, où elle allait être immolée, de nouveaux rites, de nouvelles pompes, furent introduits par le génie inventif de Grégoire le Grand, et de jour en jour enrichis et complétés par ses successeurs [1].

Ces nouvelles notions accréditées sur le sacrement entraînèrent bientôt dans sa célébration des changements analogues.

La sainte Cène étant un vrai sacrifice expiatoire, offert par le prêtre pour les pécheurs, avait son efficace par le fait même de l'accomplissement des rites consacrés ; quoique absents, par conséquent, les fidèles pouvaient participer à cette efficace. De là, l'introduction des messes basses (*solitariæ, privatæ*), où la présence du prêtre officiant était seule nécessaire. Cassander et le cardinal Bona croient avec quelque vraisemblance que l'usage s'en établit d'abord dans les églises des couvents, d'où il passa ensuite dans les autres. On n'en trouve des traces un peu sensibles qu'à dater du VIIIme siècle; quelques réclamations même assez vives s'élevèrent d'abord contre cet abus de la part de Théodulfe d'Orléans, du concile de Mayence, en 813, de celui de Paris en 829. Néanmoins, depuis le IXme et le Xme siècle, l'usage de messes basses devint toujours plus fréquent, et la règle de Chrodegang nous l'explique, en nous apprenant que pour chaque messe une rétribution était

[1] Voyez Lau, *Greg. der Grosse*, p. 274-287, le détail du rituel d'une messe pontificale du temps de Grégoire.

payée au clergé; on n'avait pas voulu qu'il en fût privé par l'absence des fidèles. En revanche, l'efficace s'en étendait à ceux-ci, même lorsqu'ils étaient volontairement absents. A plus forte raison pouvait-elle s'étendre aux morts. Nous avons déjà vu au reste cette doctrine accréditée par Grégoire le Grand [1].

Il remarquait, il est vrai, qu'il était mieux de ne pas compter d'avance sur l'effet de ce mode d'expiation, et de se conduire de manière à n'en avoir pas besoin; mais, toute faute vénielle non expiée dans ce monde par de bonnes œuvres, pouvant, disait-il, être expiée dans l'autre par des messes, il avait lui-même fondé des messes de trente jours pour les morts [2]. Son disciple, le moine Augustin, avait propagé sa doctrine en Angleterre. Bède (701) lui donna une nouvelle consistance par le récit de ses visions sur les tourments des âmes dans le purgatoire, et de là elle se propagea bientôt dans tout le monde catholique. Elle y remplaça l'usage abusivement introduit dans quelques églises, quoique prohibé par le concile *in Trullo*, de donner la communion aux morts.

Ce fut pour le personnel nombreux qui vivait de l'autel une source immense de profit. Les riches firent, pour le repos de leurs âmes et de celles de leurs parents, des fondations pieuses qui devaient leur assurer à perpétuité le bénéfice annuel d'un certain nombre de messes, et pour que cette clause ne risquât pas d'être omise dans les testaments, l'*extrême onction*, accompagnée du *saint viatique*, et administrée par le prêtre, fut au XIIme siècle érigée en sacrement, et devint le moyen de saisir au passage une aliquote de la fortune du mourant. Ce fut un impôt levé au profit de l'Église sur les frayeurs du malade, la tendresse ou la faiblesse des survivants. De là, des marchés bizarres, pour ne pas dire sacrilèges, dont on voit encore des exemples de nos jours. Certains prêtres en crédit s'engageaient par année pour un nombre de messes beaucoup plus grand qu'ils n'en pouvaient célébrer, et payaient au rabais de pauvres prêtres qui se chargeaient de l'excédant, tandis qu'ils tiraient eux-mêmes le plus clair du profit. D'autres, au rapport d'Abélard, tranquillisaient des coupables au lit de mort, en leur vendant des messes pour le repos de leurs âmes, et prenaient ainsi leur part de richesses mal acquises, dont ils auraient dû avant tout prescrire la restitution.

[1] Voy. t. II, p. 612.
[2] Lau, *Greg. der Gr.*, p. 483-85.

On ne voulut pas cependant que les riches eussent seuls le bénéfice de ce moyen commode de rachat des péchés; on l'étendit charitablement à toutes les âmes détenues dans le purgatoire. Ce fut au XI[me] siècle l'origine de la fête de *Toutes âmes*. Odilon, abbé de Cluny, avait ouï raconter à l'un de ses religieux que, dans une des îles volcaniques de la Sicile où il avait débarqué, on voyait de temps en temps jaillir des flammes, accompagnées des gémissements de démons qui se plaignaient du grand nombre d'âmes, arrachées de ce purgatoire par les prières des religieux, principalement par ceux de Cluny. Encouragé par ce récit, et résolu de leur en arracher beaucoup plus encore, Odilon institua dans tous les couvents de son ordre, pour le jour qui suivait la Toussaint (le 2 novembre), une fête pour le repos de toutes les âmes, à l'intention desquelles devaient être célébrées de nombreuses messes publiques et privées, accompagnées de prières et d'aumônes. Cette fête s'établit bientôt dans toutes les églises d'occident, mais ne fut point admise par les grecs. A côté d'innovations si graves, à peine est-il à propos d'en citer d'autres d'une nature secondaire, telles que la distribution d'hosties à la place de pain.

L'importance prépondérante attachée à l'acte de la consécration, au changement miraculeux et au sacrifice expiatoire qui était censé s'y accomplir, ne pouvait que nuire à l'acte même de la communion. Autant le dogme de la présence réelle conçu vaguement, comme il l'était jadis, avait attaché les fidèles à un sacrement qui les mettait directement et matériellement en communication avec Jésus et avec Dieu, autant la nouvelle forme donnée à ce dogme, en représentant comme l'essence de la sainte Cène le miracle opéré et le sacrifice accompli par le prêtre, fit considérer l'acte même de la communion comme accessoire et rendit les fidèles paresseux à y participer. Le penchant à la dévotion facile devait produire le même effet. On aimait mieux adorer le saint sacrement exposé sur l'autel ou le suivre en procession que se disposer à communier dignement. Urbain VI accordait cent jours d'indulgence à ceux qui accompagneraient le saint sacrement de l'église chez le malade, et de là à l'église. Innocent III, il est vrai, dans un ouvrage sur les mystères de la messe, leur rappela ce devoir de la communion, trop négligé de son temps. L'opposant à celui de la lecture habituelle de l'Écriture sainte, il leur faisait considérer que « ce dernier mode de participer au verbe divin était sans doute un aliment doux

et substantiel, mais ne pouvait convenir qu'au très petit nombre, tandis que les plus novices dans la doctrine chrétienne, *dentula, id est sine dentibus plebs,* pouvaient, dans le sacrement du pain et du vin, se nourrir du verbe de Dieu préparé ainsi pour leur faible estomac. » A ces exhortations, il joignit des ordres, et, dans le vingt et unième canon du quatrième concile de Latran, il fit décréter que chaque fidèle, sous peine d'excommunication et de refus de sépulture, comme il devait se confesser au moins une fois l'an, devait communier aussi au moins une fois l'an, à la fête de Pâques. Si le peuple obéit, il persista également à donner beaucoup moins de prix à l'acte de la communion qu'à l'adoration de l'hostie et ausacrifice accompli sur l'autel pour le salut des vivants et des morts.

Mais dans cet acte de la communion prescrite à tous les fidèles il y avait à prévenir un danger grave aux yeux des prêtres méticuleux : c'était la profanation des éléments consacrés [1]. C'est un scrupule de ce genre, poussé encore plus loin, qui fit en occident supprimer définitivement, au XIIIme siècle [2], la communion des petits enfants usitée dans les premiers âges de l'Église, de tout temps conservée dans l'Église grecque, et jadis prescrite par saint Augustin. Hugues de St-Victor, un des premiers qui plaida pour cette suppression, observa que tout fidèle, devenu, par le baptême, membre du corps de Christ, participait par cela même implicitement à son corps et à son sang. On remplaça d'abord la communion des petits enfants par la succion d'un peu de vin sur le doigt du prêtre; puis, conformément aux statuts de l'église de Liège [3], on décida que l'enfant ne pourrait communier avant l'âge de dix ans.

Le même principe fit prendre des précautions minutieuses pour la communion des adultes [4]. De bonne heure on avait trouvé convenable qu'il n'y eût qu'une seule coupe, afin de représenter l'unité du sang du Seigneur, emblème de celle de l'Église. Il la fallait assez volumineuse pour suffire à la multitude des fidèles, ce qui multipliait les chan-

[1] Tertullien avait déjà exprimé, à cet égard, les scrupules des chrétiens de son temps : *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxiè patimur* (*de cor. mil.* c. 3).

[2] Concile de Bordeaux, 1255.

[3] Mansi, XXIV, 899.

[4] Ibid. XXIII, 386; XXIV, 895, ss.

ces de profanation. On ne pouvait la présenter avec sécurité aux faibles, aux infirmes qui auraient risqué d'en verser le contenu, ni même aux hommes qui la répandraient sur leur barbe. Vers la fin du VIIIme siècle, on avait imaginé de se servir du roseau (*canna, fistula, calamus*). Mais ce procédé avait bientôt paru manquer de convenance. C'est alors qu'Ermulph, évêque de Rochester, avait proposé de donner plutôt les hosties imbibées de vin. Rodolphe, abbé de Liège, vers 1105, proposa, un des premiers, de ne donner la coupe qu'aux prêtres, auxquels *seuls*, prétendit bientôt Robert Pulleyn († 1150), en leur qualité de successeurs des apôtres, s'adressait l'ordre du Sauveur : « Buvez-en tous. » Ce parti prévalut, et, pour consoler le troupeau de la perte de son ancien droit, on fit appel au dogme de la « Concomitance, » formulé par Pierre Lombard et Thomas d'Aquin, attestant que Christ se trouvait tout entier chair et sang sous chacune des deux espèces. Ce dogme, qui d'abord, chez les scolastiques, s'était établi indépendamment de l'usage du retranchement de la coupe, et qui, dans l'esprit de Pierre Lombard, avait été enseigné simplement comme découlant du dogme de la présence réelle dans l'hostie, servit à confirmer l'usage en question. Qui mangeait le corps du Seigneur, participait à son sang qui en était inséparable, et, pour mieux le prouver aux incrédules, on renouvela le miracle des hosties sanglantes. Au moment où le prêtre la rompait, tout le fond de la patène paraissait remplie de sang, lequel y rentrait aussitôt que le prêtre en rapprochait les deux portions. A ce retranchement de la coupe aux laïques, adopté l'an 1261, par l'ordre de Cîteaux, le pape Pascal II opposa l'ancien usage de son église et l'autorité de ses prédécesseurs, Léon le Grand et Gélase Ier. Pierre Lombard et Albert le Grand le condamnèrent de même. Mais les autres scolastiques, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin surtout, l'appuyèrent de leur autorité prépondérante. Le mystique franciscain, Bonaventure, y joignit son suffrage, et, depuis le XIIIme siècle, le nouvel usage s'accrédita de plus en plus dans le clergé qui y trouvait une attestation symbolique de sa prééminence. Néanmoins, dans quelques églises, surtout dans les églises slaves, fondées par des missionnaires grecs, l'opposition persista, surtout dans les rangs du peuple qui se trouvait humilié, et, jointe à d'autres griefs, donna lieu à des soulèvements dans l'église de Bohême.

4. MYSTÈRES

Afin de rendre plus frappantes pour l'imagination du peuple les scènes de l'histoire sainte, et plus sensibles à son intelligence les leçons morales qu'on voulait lui inculquer, on eut l'idée d'en faire, en dehors du culte ordinaire, le sujet de représentations dramatiques, les unes, connues sous le nom de « mystères, » les autres sous celui de « moralités, » où les vertus et les vices étaient figurés par des personnages allégoriques. Une religieuse nommée Rosvitha en donna la première l'exemple au Xme ou XIme siècle. Formée par la lecture de Térence, elle composa, pour les sœurs de son couvent, six drames sacrés, dont le plus intéressant, sous le titre de : « Conversion de Gallicanus, » a été traduit en partie par Villemain[1].

Dans le même siècle, à l'église de St-Martial de Limoges, fut représentée une tragédie latine sur les miracles de sainte Catherine. Ces représentations devinrent plus fréquentes au XIIme et au XIIIme siècles ; telles furent la scène des anges et des femmes au saint sépulcre, conservées dans un manuscrit du couvent de Reichenau, et le drame pascal, de la venue et de la destruction de l'antechrist.

Ces mystères, célébrés d'abord dans les églises, en furent exclus par Innocent III à cause de quelques inconvenances qui commençaient à s'y mêler. Ils se transportèrent alors sur la place publique les jours de solennités civiles ou religieuses. Tel fut le mystère des vierges folles et des vierges sages qui, représenté sur le marché d'Eisenach par les frères prêcheurs, fit, dit-on, sur Frédéric landgrave de Misnie une telle impression qu'il tomba frappé d'apoplexie[2]. Tel fut encore un spectacle donné à Paris le jour où Philippe le Bel arma son fils chevalier, et où fut représentée l'enfance de Jésus. De plus en plus, les laïques y remplacèrent les prêtres, et, comme ces mystères étaient principalement chantés, les troubadours et les chanteurs ambulants y jouaient un rôle, ainsi que les confréries dites « de la Passion. » Le burlesque, la satire s'y mêlaient parfois au pathétique[3], même dans les scènes de la Passion et dans le sacrifice d'Abraham.

« C'est pourtant dans ces grossiers essais qu'on trouve, dit Villemain,

[1] *Littérature du moyen âge*, leçon 20me.
[2] Villemain, ibid.
[3] Voyez *Real-Encyclop.*, t. IV, 744-48.

les germes de l'art que Corneille et Racine ont porté depuis à la perfection. » Le théâtre, chez les peuples modernes, aussi bien que chez les anciens, a une origine religieuse, et il n'est pas jusqu'à ce nom de mystères qui ne rende le rapprochement encore plus frappant. On sait que les mystères d'Éleusis étaient mêlés de représentations mythologiques [1].

Malgré les traits grotesques qui se mêlaient quelquefois aux mystères du moyen âge, il ne faut point les confondre avec des fêtes décidément profanes, qui souillaient le sanctuaire à certaines époques de l'année, et qui avaient une tout autre origine.

Nous avons vu [2] que depuis la suppression du polythéisme romain, plusieurs anciennes fêtes païennes avaient, en dépit des règlements des conciles, notamment du concile in Trullo [3], et malgré les remontrances des docteurs de l'Église, continué à être célébrées, quoique sous d'autres noms, par les populations chrétiennes. De ce nombre étaient surtout celles de la fin et du commencement de l'année, les sigillaires, les bacchanales et les calendes de janvier, auxquelles on avait opposé des solennités chrétiennes placées aux mêmes jours. Mais, loin d'atteindre le but qu'on s'était proposé, on n'avait fait par là que donner lieu à une profanation nouvelle ; le peuple, sans renoncer aux indécences auxquelles il avait coutume de se livrer, les associa aux cérémonies chrétiennes. La grossièreté du moyen âge favorisait encore ces actes de licence où la dissolution païenne se mêlait à la superstition. Un concile de Châlons (canon 19) censure des femmes qui, dans les fêtes des martyrs, faisaient entendre en public des chants immodestes.

Des membres du clergé s'y prêtaient également, avec l'effronterie de gens qui croient n'avoir rien à craindre de l'opinion, et profanaient par une sacrilège contrefaçon les rites de l'Église. C'était surtout la veille de Noël et les jours qui le suivaient, le premier janvier et le jour de l'Épiphanie, qu'avaient lieu ces scandaleuses parodies. Ces jours-là, comme s'ils eussent voulu se dédommager du décorum qui leur était prescrit tout le reste de l'année, des évêques et des archevêques jouaient aux dés ou à la balle avec les ecclésiastiques subalternes. Le premier de janvier, les clercs inférieurs se choisissaient dans la cathédrale un évêque ou

[1] Villemain, ibid, p. 218.
[2] Voy. t. II, p. 215 et suiv.
[3] En 691, 62me canon.

archevêque *des fous*, le consacraient avec des cérémonies burlesques, le faisaient officier et donner la bénédiction en habits pontificaux pendant qu'on portait devant lui la croix, la mitre et la crosse pastorale. Dans les églises exemptées, c'est-à-dire soumises immédiatement à l'autorité du souverain pontife, ils se choisissaient aussi un pape des fous; pendant le culte, ils se permettaient dans l'église mille indécences. Masqués ou déguisés, et quelques-uns revêtus d'habits de femmes, ils dansaient dans le chœur, en chantant des paroles indécentes; pendant la messe, les diacres et les sous-diacres jouaient aux dés, jetaient dans l'encensoir des matières infectes; enfin, ne sachant comment se dépouiller assez de toute dignité, continuaient dans les rues ces farces grossières, auxquelles le peuple prenait part. C'était ce qu'on appelait la « fête des fous » ou des sous-diacres. Une fête semblable, celle « des enfants, » se célébrait le jour des Innocents. Il y avait encore, dans quelques églises de France, une fête de ce genre la veille de Noël; c'était celle « des ânes, » en l'honneur de l'âne qui avait porté la Vierge et son enfant en Égypte, ou Jésus à son entrée dans Jérusalem. On s'y servait d'une liturgie grotesque que les prêtres chantaient en amenant un âne dans l'église, revêtu du surplis des enfants de chœur, et entremêlant les strophes de braiements.

Sous Innocent III, plus soucieux que ses prédécesseurs de la dignité du clergé et du culte, l'autorité ecclésiastique fit ce qu'elle put pour supprimer ces honteuses saturnales, particulièrement celle des Fous[1]. L'an 1198, le cardinal Pierre, légat du saint siège, pendant le cours de ses études à Paris, témoin probablement de ces scènes désordonnées, écrivit dans ce but à l'évêque Eude, qui fit une ordonnance pour régler et réformer la fête sans l'abolir encore. Cette ordonnance fut complétée en 1212 par le concile assemblé à Paris[2]. Innocent III, en 1210, fit la même défense[3], qui fut renouvelée bien souvent depuis. Mais l'autorité ecclésiastique ne put réussir que très imparfaitement à faire disparaître cet abus, contre lequel le concile de Bâle, en 1444, se vit encore obligé de sévir et qui, néanmoins, subsista jusqu'au XVIme siècle.

[1] Dutillet, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous.*

[2] *A festis verò follorum, ubi baculus accipitur, omninò abstineatur.*

[3] Le concile *copriniacense*, c. 2, en 1260, interdit les danses et les créations dérisoires d'évêques dans les églises, le jour des saints Innocents (Mansi, t. XXIII, p. 1033).

Peut-être, au reste, serait-il injuste de voir dans ces divertissements une intention positive d'impiété sacrilège. C'était la simple révélation d'une triste réalité de cette époque. Dans ces siècles du moyen âge, où la dévotion chrétienne, souvent réduite à l'extérieur, n'avait pas encore eu le temps de pénétrer au fond des âmes, et d'y dompter sérieusement le vieil homme, nous la voyons souvent s'associer à la licence; tous les beaux-arts, à cette époque, nous offrent de pareils contrastes : sur les livres d'*heures*, des images saintes, encadrées d'emblêmes licencieux, sur les chapiteaux de nobles cathédrales, sculptés sur la pierre, des renards ou des ânes prêchant, dans les processions, des couplets badins chantés pendant que le clergé reprenait haleine, etc..... L'autorité ecclésiastique, plus scrupuleuse à cette époque sur la forme que sur le fond, ne devait pas trop s'étonner que le fond quelquefois reparût sous la forme.

Autant de telles profanations, si jamais l'Église les eût tolérées, l'eussent couverte de déshonneur, autant l'honora le soin qu'elle prit de multiplier et d'embellir les édifices consacrés au culte.

5. NOUVELLE ARCHITECTURE RELIGIEUSE

Plus la dévotion extérieure prenait de place dans le culte, plus on devait attacher d'importance aux lieux qui y étaient consacrés. Depuis que sous la forme de l'hostie, Dieu lui-même était censé résider dans le sanctuaire, c'était une des parties les plus essentielles de l'adoration qui lui était due, de construire, de décorer avec luxe l'édifice qu'il choisissait pour séjour, c'était aussi un hommage qu'on croyait devoir aux saints auxquels les églises étaient dédiées. Pour obtenir leur intercession, on ne croyait pouvoir mieux faire que d'orner les oratoires construits en leur honneur.

L'art[1] ancien étant déchu avec la domination romaine, c'est dans l'empire d'orient, notamment à Byzance, que dès le commencement du moyen âge les latins allèrent chercher leurs modèles d'architecture sacrée[2]. Vers le VIme ou le VIIme siècle ils imitèrent en occident le style roman ou byzantin, caractérisé par la forme circulaire ou polygonale de l'édifice et par sa voûte en coupole. Ce furent, dit-on, les Goths qui

[1] Voy. Lichtenberger, *Architect. relig.* (*Encycl. d. sc. relig.*, t. I).
[2] Augusti, *Lehrb. der chr. Archæol.*, 1, 359.

l'introduisirent les premiers à Ravenne, où ils bâtirent vers 525 et 538 les églises de Saint-Vital et de Saint-Apollinaire[1]. Aussi prit-il d'abord le nom de *gothique* (en attendant que ce titre fût, plus improprement encore, appliqué à un autre style). Il est mieux désigné sous le nom de style *roman*. Charlemagne qui avait voulu transporter en occident le système politico-religieux de l'empire byzantin, voulut y transporter aussi le style byzantin d'architecture religieuse; il fit construire l'église d'Aix-la-Chapelle sur le modèle de Sainte-Sophie, ou plutôt de Saint-Vital de Ravenne[2]. Mais, à l'exception de Saint-Marc de Venise, où, à raison des rapports de cette cité avec Constantinople, ce style fut dans la suite exactement copié, l'exemple donné par Charlemagne fut rarement suivi, et l'on se contenta d'imiter plus ou moins imparfaitement les voûtes et les arcs à plein cintre des architectes de Byzance[3].

Au reste, jusque dans le XIme siècle, les circonstances politiques et religieuses furent, dans la plus grande partie de l'occident, peu favorables au progrès de l'architecture chrétienne. Ce n'était pas au moment des invasions des Normands et des Hongrois, à cette époque de confusion et d'anarchie qui précéda l'établissement régulier de la féodalité. ce n'était pas dans l'attente de la fin prochaine du monde qui préoccupait alors tous les esprits, qu'on pouvait se mettre à construire et orner les églises pour l'édification des races futures. Tout ce qu'on savait faire alors, c'était de bâtir grossièrement des couvents assez nombreux pour recevoir la foule de ceux qui voulaient, sous l'abri de ces asiles sacrés, attendre la grande catastrophe.

Lorsque, les premières années du XIme siècle une fois passées, on se fut rassuré, que les invasions eurent cessé et que l'Europe se fut un peu rassise, on s'occupa de reconstruire les nombreuses églises détrui-

[1] Voyez la description qu'en a donnée M. de Rémusat (*Rev. d. Deux-Mondes*. sept. 1861).

[2] C'est vers la même époque, au VIIme ou VIIIme siècle, que commença à se répandre en France l'usage des cloches, déjà introduit en Italie, à ce que l'on croit, par le pape Sabinien, successeur de Grégoire le Grand. Les plus belles étaient fondues à Nole en Campanie; de là leur nom *Nola* ou *Campana*. L'usage superstitieux de les baptiser s'introduisit bientôt en dépit de Charlemagne. Les clochers, destinés à en répandre au loin le son, d'abord bâtis à côté des églises, furent plus tard compris dans leur construction.

[3] *Real-Encycl.*, I, 733.

tes ou incendiées pendant les invasions, d'en faire des édifices capables, par leur solidité, de braver à l'avenir les ravages des hommes et ceux du temps, par leurs dimensions, de suffire aux foules qui venaient les repeupler, par la noblesse de leur structure enfin, dignes de la Divinité, et du sacerdoce qui présidait à son culte.

Le clergé latin en effet était parvenu à ce degré de pouvoir et d'opulence, où une caste sacrée, comme jadis les corps sacerdotaux de l'Égypte et de l'Inde, après avoir établi solidement son empire sur les esprits, aime à le constater par de splendides et gigantesques monuments, dussent-ils ne s'achever qu'après nombre d'années. Les moyens dont il disposait étaient au niveau de son ambition. Propriétaire et seigneur de la moitié du territoire de l'Europe, jouissant de revenus immenses, non seulement il avait de quoi rétribuer largement le travail et le talent, mais encore il avait à son service des milliers de serfs dont la main-d'œuvre ne lui coûtait rien, et d'hommes libres qu'il salariait au besoin par des pardons et des indulgences. Enfin, pour élever l'architecture catholique à son plus haut point de splendeur, il régnait dans les rangs du haut clergé cette émulation de somptuosité toujours si favorable aux progrès de l'art. De même que la rivalité entre de nobles familles couvrait la France de magnifiques châteaux, les évêques enchérissaient les uns sur les autres de splendeur architecturale, dans la construction de leurs cathédrales, d'autant plus, comme on l'a dit[1], que l'enseigne de la richesse attirant volontiers la richesse, c'était aux plus magnifiques églises, à celles où se célébrait le culte le plus pompeux, qu'affluaient les plus somptueuses offrandes, et que jamais, entre autres, le monastère de Saint-Denis ne fut plus enrichi qu'après les dispendieuses reconstructions de l'abbé Suger.

Les changements essentiels qui s'introduisirent dans la nature du culte latin en exigèrent eux-mêmes dans la structure et la distribution intérieure de ses édifices. Les convenances de l'élément didactique furent sacrifiées à celles de l'élément rituel. Les ambons disparurent; la chaire, vide le plus souvent, n'occupa plus qu'une place subordonnée. L'autel, au contraire, où s'accomplissait le saint sacrifice, prit tous les jours de plus amples proportions et revêtit plus de magnificence. Le tabernacle, qui renfermait les hosties consacrées, fut

[1] *Histoire littéraire de la France.*

décoré de pierreries et de métaux précieux. Le chœur, réservé aux prêtres, fut plus spacieux ; il fut surtout plus rigoureusement séparé de la nef où siégeaient les laïques. Il fallut aussi plus de place pour les processions des fidèles, pour les évolutions du clergé. A l'ancienne nef rectangulaire, qu'on ne pouvait élargir indéfiniment sans compromettre la solidité du bâtiment, on ajouta les bas côtés séparés de la nef par des arcades, et où l'on put établir des chapelles et des autels particuliers pour la vierge et les saints.

Quant au style de cette architecture, partout où les anciennes églises, grâce à la solidité de leur construction ou à la tranquillité comparative du pays, étaient restées debout, elles servirent de modèles pour les nouvelles ; c'est ainsi que se conserva, surtout en Italie, le style roman, avec ses colonnades grecques et ses arcs à plein cintre. L'Italie, qui avait emprunté ce style aux anciennes basiliques romaines, mais en le mêlant plus ou moins de style byzantin, n'en connut guère d'autres jusqu'à la Renaissance [1].

Mais de l'autre côté des Alpes naquit et se propagea rapidement, dès le XIIme siècle, un style d'architecture chrétienne tout à fait original et nouveau. C'est celui qu'on désigne spécialement, mais improprement, sous le nom de gothique ou de néogothique (réservant le nom d'ancien gothique au style roman-byzantin [2]), mais qui mérite mieux le nom d'ogival, qu'on lui donne communément aujourd'hui, à cause de l'ogive ou arc pointu qui le caractérise. Pendant que divers pays s'en disputent encore l'invention, on paraît s'accorder aujourd'hui à en faire honneur à l'Isle de France [3]. De là il se répandit en Angleterre, en Allemagne et dans le nord.

[1] Le style roman se perpétua aussi dans le midi de la France, en perdant beaucoup néanmoins de son caractère (*Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 615).

[2] Ibid., p. 281-283.

[3] C'est l'opinion de MM. Leclerc, Renan, Littré, etc. « L'Isle de France, dit M. Lichtenberger, était, dans la seconde moitié du XIIme siècle, travaillée par un mouvement social considérable ; la féodalité militaire et monastique était battue en brèche par la royauté et le clergé séculier, tous deux aidés de la bourgeoisie naissante ; la nationalité française se constituait,..... les villes sentirent le besoin de mettre leurs franchises sous la protection divine. De là cette quantité considérable d'églises-cathédrales qui furent fondées à la fois, sous la direction des évêques, sur tous les points du domaine royal, et qui devaient servir non seulement de lieux de culte, mais aussi de lieux de réunion pour de grandes assemblées politiques et judiciaires (*Encycl. des Sc. rel.*, t. I, 549).

Des opinions fort diverses ont été avancées sur son origine. La plus plausible à notre avis est celle d'Augustin Thierry et des auteurs de l'*Histoire littéraire* qui y voient l'imitation des anciennes églises construites en bois dans les contrées du nord, où, faute de matériaux et d'ouvriers, on n'en connaissait pas d'autres. On les copia artistement avec la pierre. Les faisceaux de troncs d'arbres superposés qui supportaient la charpente devinrent de gracieux faisceaux de colonnettes élancées. Les branches ou pièces de bois courbées qui s'entrecroisaient en segments de cercle pour former le haut des fenêtres et des portes et pour soutenir la toiture, fournirent le modèle de ces arcs pointus ou ogives, élément de solidité en même temps que de grâce, dont l'emploi permit d'élever dans les airs des voûtes immenses que l'arc à plein cintre n'eût pu supporter. Dispensé dès lors de donner aux murailles autant d'épaisseur qu'autrefois, on put leur donner plus d'élévation, en même temps qu'à l'édifice plus de largeur; on put les surmonter de niches, de statues, les percer enfin de vastes fenêtres qu'embellirent à l'envi l'art de la peinture sur verre et le ciseau des sculpteurs [1]. C'est ainsi que, de l'imitation des constructions les plus primitives, naquit, par le génie des artistes du temps, une architecture pleine à la fois de grandeur et d'élégance, d'élévation et de légèreté, et dont les formes sveltes, les proportions élancées semblaient, bien mieux que le style grec le plus parfait, favoriser l'essor de la pensée religieuse, imprimer dans l'âme le sentiment de l'infini, convenir éminemment, en un mot, à l'esprit du christianisme.

Aussi les premiers essais de ce style excitèrent-ils chez les chrétiens du nord, plus spiritualistes que ceux du midi, un enthousiasme universel. Né dans le XII[me] siècle, il se perfectionna beaucoup dans le XIII[me]; c'est alors que fut achevée Notre-Dame de Paris, commencée en 1163 par l'archevêque Maurice et interrompue à sa mort. Du même siècle datent la Sainte-Chapelle, les cathédrales d'Amiens, de Beauvais, de

[1] C'est cette imitation des anciennes églises en bois qui a fait donner aussi à ce style le nom de style *xyloïdique*. M. Renan (*Hist. litt.*, XXIV, 696) explique autrement l'origine de ce style; il n'y voit, non plus que M. Littré (*Revue des Deux-Mondes*, septembre 1864), qu'une transformation du style roman. Toutefois, dans la cathédrale de Cologne, construite dans le style ogival le plus pur, et où le chœur était demeuré dans le style roman, la disparate frappante qui s'observait entre ces deux parties de l'édifice ne permet guère de concevoir comment l'un d'eux aurait pu donner naissance à l'autre.



Chartres, de Reims, et les deux grands chefs-d'œuvre en ce genre, la cathédrale de Cologne, commencée en 1248 par maître Gérard, et celle de Strasbourg, en 1275, par Ernest de Wittenbach[1]. De France il fut porté par les Normands en Angleterre d'abord, puis en Sicile, où, de même qu'en Espagne, il se mélangea plus ou moins avec l'architecture arabe, à laquelle il emprunta l'ogive en fer à cheval. De France, il fut, comme nous venons de le voir, porté également en Allemagne, de là dans le nord de l'Italie, où le dôme de Milan en fut néanmoins presque le seul, mais splendide échantillon. Au commencement du XIVme siècle, il atteignit l'apogée de sa perfection, et produisit encore de nobles édifices à Rouen et à Bourges. Mais dès lors il ne fit plus que déchoir avec la foi catholique et avec les ressources de l'Église, absorbées par la cupidité du corps sacerdotal.

Pour élever ces magnifiques monuments, il n'eût pas suffi du pouvoir et de l'opulence du clergé, il fallait des artistes consommés, des artisans disciplinés et habiles. C'est pour cela que, depuis le XIIIme siècle, il se forma, sous les auspices de l'Église, des corporations d'architectes et de maçons, dans lesquelles s'enseignaient, se conservaient et se transmettaient d'une manière plus ou moins mystérieuse, comme dans toutes les corporations de métier, les procédés de l'architecture sacrée. Telles furent celles que formèrent, sous le nom de *Hütten* (loges), les maçons employés à la cathédrale de Strasbourg ; d'autres s'y rattachèrent dans le reste de l'Allemagne. C'est à cette institution que quelques auteurs rapportent l'origine de la franc-maçonnerie. Ainsi, selon l'*Histoire littéraire de la France*, s'expliqueraient chez les francs-maçons la forme des réceptions, les prétendus mystères dévoilés aux adeptes, les épreuves auxquelles on les soumet, les emblèmes qui décorent les loges, le style qu'on y emploie, les signes de reconnaissance usités entre eux, etc.

[1] Voyez, dans Wachsmuth, l. c., II, 231, le catalogue des églises gothiques.

CHAPITRE IV

MŒURS ET DISCIPLINE

On se rappelle que dès longtemps les docteurs de l'Église distinguaient dans le christianisme deux morales, conduisant à deux degrés différents de la perfection chrétienne, la morale vulgaire dite « des préceptes, » et une morale, selon eux, plus relevée, par conséquent plus méritoire, dite « des conseils. » Au IVme siècle, lorsque l'Église, ayant conquis le monde, le monde avec sa corruption eut envahi l'Église, l'ascétisme, pour mieux protester contre cette corruption, s'était séquestré et avait revêtu la forme du *monachisme;* il fut admis que c'était dans une cellule solitaire ou sous la discipline d'un couvent qu'on pouvait le mieux travailler à son salut.

Cette distinction des deux morales, fidèlement maintenue au moyen âge, nous conduit à retracer séparément dans ces deux directions l'histoire de la vie chrétienne en occident.

I. MORALE DES CONSEILS

A. DANS LE CLERGÉ RÉGULIER. MONACHISME

Indépendamment des causes générales qui depuis longtemps avaient accrédité le monachisme, savoir l'opinion des chrétiens sur le mérite supérieur qui s'attachait à ce genre de vie [1], outre les services de divers

[1] Voici ce que saint Bernard dictait à un jeune novice que ses parents disputaient au couvent : « Père inhumain ! mère cruelle ! qui aimez mieux me voir périr avec vous, que de me voir régner loin de vous,..... ne craignez-vous que de périr seuls ? » — A ceux qui entraient au couvent, le même père disait : « Laissez dehors le corps que vous apportez du monde ; les âmes seules y sont admises, le corps n'y sert de rien. »



genres que déjà précédemment il rendait à l'humanité, et qui devaient acquérir un nouveau prix dans les temps orageux du moyen âge, il se recommandait surtout à cette époque par ceux qu'il fut appelé à rendre à la cause des missions. Des hommes qui avaient rompu avec le monde, renoncé à leur famille, à leur patrie, à leurs amis, des hommes habitués aux rigueurs de la vie ascétique, supportaient plus aisément l'abandon, les amertumes de l'exil, bravaient avec plus de courage les traverses, les privations, les périls, qui les attendaient dans les contrées barbares. L'habitude des travaux manuels auxquels les religieux étaient astreints par la règle de saint Benoît, la connaissance et la pratique des arts mécaniques leur fournissaient de nombreux moyens de s'attacher leurs prosélytes, de les former à l'agriculture, et par là de les fixer auprès d'eux, de les civiliser peu à peu, de les instruire et de les convertir ensuite plus aisément. Aussi avons-nous vu des moines à la tête de presque tous les travaux apostoliques entrepris à cette époque [1]. Le premier soin des évêques et des princes qui projetaient l'établissement du christianisme dans une contrée était d'y fonder un monastère qui y devenait une espèce de poste avancé sur les terres de l'idolâtrie. « Le moine, dit M. Littré, était le pionnier de l'Église. » Les rigoureuses pénitences qu'il s'imposait lui donnaient plus d'ascendant sur les âmes, en même temps qu'elles le poussaient dans la solitude où ses mains élevaient des demeures vénérées de chacun [2].

Le crédit de la vie monastique ne put donc que s'accroître encore, et l'on peut dire que l'histoire de l'Église au moyen âge est, en bonne partie, celle des ordres religieux. Le nombre des moines s'élevait à des centaines de mille et y surpassait infiniment celui des prêtres séculiers. Ce qui atteste surtout le crédit croissant de leur genre de vie, ce sont les largesses inouïes faites à cette époque aux monastères anciens et nouveaux. Il suffit de citer comme exemple celles de Carloman au monastère de Foulde, de Clotaire III à celui de Corbie, de Charlemagne à ceux qu'il fit établir en Saxe; puis les immenses domaines donnés en France aux monastères de Saint-Martin, de Saint-Germain des Près [3], de Fontenelle, de Saint-Vaudrille. Celui-ci possédait une étendue de ter-

[1] Voy. sur l'œuvre des moines irlandais et anglo-saxons : Milman, *Lat. Chr.*, II, 78-86, 115. Montalembert, *Les moines d'occident*, passim.

[2] *Journal des Savants*, an 1862, p. 534.

[3] Voy. *Journal des Sav.*, 1845, p. 563 ss. Milman, II, 117. Fleury, LVIII, 7, etc.

rain égale à celle d'une des communes actuelles de France. Les couvents se multiplièrent, s'enrichirent surtout énormément et reçurent une forte proportion des largesses que provoquait l'attente prochaine de la fin du monde. C'est alors que furent fondés à Rome soixante monastères de moines, et autant de chanoines[1], que Foulques, comte d'Anjou, au retour d'un pèlerinage, fonda le couvent de Beaulieu où les religieux devaient prier jour et nuit pour le salut de son âme.

Beaucoup de princes et surtout de princesses en Angleterre, en France et ailleurs, se retiraient dans ces asiles avec toutes leurs richesses. Les abbés les y attiraient volontiers. Les évêques au contraire et surtout les papes voyaient de mauvais œil que la vie monastique fût embrassée par des princes et de pieux chevaliers qui, en restant dans le monde, eussent pu défendre les armes à la main les propriétés de l'Église. Grégoire VII réprimanda sévèrement à cet égard Hugues, abbé de Cluny, qui avait accueilli dans son couvent un duc de Bourgogne[2]. Il lui rappelle ce règlement de Grégoire le Grand qui défendait de recevoir dans aucun monastère un soldat avant trois ans de noviciat. Mais ses idées n'étaient plus les mêmes quand il s'agissait de princesses dont l'appui ne pouvait au dehors être d'aucun secours, et dont les domaines, délaissés en entrant dans le cloître, devaient, par donation, échoir au patrimoine de Saint-Pierre. Aussi Grégoire VII ne se fit-il aucun scrupule de brouiller la comtesse Mathilde avec son mari pour la rappeler à la vie monastique.

Bien des gens donnaient aux couvents par largesses ou par legs ce qu'ils avaient ravi ailleurs par injustice ou par violence. De là la recommandation que saint Louis fit donner à son fils, « qu'il n'encombrast son âme, cuidant estre quite des grands deniers qu'il donnait et laissait à la maison des Frères prescheurs de Provins, car le Diable, dit-il, séduit les usuriers et rapineurs et les émeut de donner à l'Église leurs usures et leurs rapines pour Dieu ce qu'ils deussent rendre et savent à qui. »

Les mêmes motifs qui portaient à enrichir les couvents contribuèrent à l'accroissement des privilèges monastiques. Les moines, qui dans

[1] Fleury, LVIII, 11.

[2] *Dùm satis intendis aulicos nutrire, de rusticis parùm tibi est curæ..... Fugiunt canes, gregum defensores..... invadunt oves Christi lupi, latrones.* Jaffé, *Grégoire*, p. 350 ss.

l'origine n'avaient été considérés que comme de simples laïques, mais dont plusieurs dès la période précédente avaient commencé à entrer dans le clergé, furent, au VIIme siècle surtout et chaque jour davantage, revêtus de tous les droits ecclésiastiques attachés à la prêtrise, entre autres de ceux de prêcher, de confesser, d'administrer les sacrements. Il le fallait bien, au reste, pour suppléer à l'insuffisance des prêtres dont un grand nombre avaient péri dans le cours des invasions. Il le fallait surtout dans les églises nouvelles qui pendant longtemps ne pouvaient avoir à leur tête d'autres conducteurs que les religieux auxquels elles devaient leur fondation. Ainsi, tandis que dans l'origine, comme nous l'avons vu, les moines fréquentaient l'église de la paroisse, desservie par des prêtres séculiers, maintenant la plupart des paroisses n'avaient d'autre église que celle du monastère voisin, desservie par les membres du clergé régulier. Celui-ci devint donc la véritable pépinière de l'ordre ecclésiastique. C'est depuis lors que la tonsure des religieux fut généralement adoptée par les membres du clergé et devint un complément de leur costume.

Non seulement les moines firent désormais partie du corps ecclésiastique, mais plusieurs d'entre eux y obtinrent des fonctions importantes qu'ils cumulèrent quelquefois avec celles d'abbé. Il y en eut même qui furent, de préférence aux ecclésiastiques séculiers, portés comme candidats à la dignité d'archevêque.

Dans de telles circonstances, nous avons déjà vu, encore plus fréquemment qu'autrefois, des couvents exemptés de l'inspection et de la juridiction des évêques. Les papes, jaloux de se faire une milice dévouée qui proclamât partout le dogme de leur suprématie, les affranchirent volontiers de l'autorité de leurs supérieurs immédiats pour les soumettre plus exclusivement à celle du saint siège[1]. Le principe de la subordination des moines continua, il est vrai, de prévaloir, en théorie du moins, dans la législation ecclésiastique et fut surtout invoqué dans les derniers conciles tenus sous le règne de Charlemagne: l'exemption, à

[1] Voy. dans Jaffé (*Reg. rom. pont.*, n° 1809, 1988, etc.) un grand nombre de ces chartes d'exemption, celle d'Adrien Ier, par exemple, au couvent de Saint-Apollinaire, sous la condition que l'abbé y fera dire chaque jour des messes *pro remedio animæ suæ*, et à chaque matine 300 *Kyrie eleison;* celle de Calixte II, à un autre, sous la condition d'une redevance pécuniaire. Mais de fausses chartes étaient souvent forgées dans les couvents, celle par exemple du monastère de Fulda, prétendue accordée par le pape Zacharie (*Real-Encycl.*, t. VI, p. 784).

cette époque, passait encore pour l'exception. Plus tard, elle devint la règle, et c'est ainsi que le proclama Grégoire VII dans son épître à Cunibert, archevêque de Turin [1].

Mais ces privilèges, ces richesses, fruits de la considération qui s'attachait à la vie monastique, devenaient aisément pour elle autant de causes de dégénération.

L'opulence des couvents y amenait en foule des gens que leur caractère et leurs inclinations ne disposaient nullement à ce genre de vie, que des convenances de famille portaient seules à l'embrasser, que leurs parents y avaient dès le bas âge voués peut-être en qualité d'*oblats*, d'autres encore qui, poussés d'abord par des motifs plus sérieux, n'y avaient trouvé ni la paix, ni les ressources spirituelles qu'ils y cherchaient, et qui, liés par des vœux perpétuels dont ils ne pouvaient s'affranchir, cherchaient à se dédommager de leur sacrifice en profitant des avantages temporels qui leur étaient offerts, faisaient servir l'opulence du couvent à satisfaire leurs goûts sensuels, s'y livraient à une vie de matérialisme et d'oisiveté, entrecoupée seulement par quelques pratiques d'une dévotion machinale. La règle de la pauvreté d'ailleurs était loin d'être strictement observée. D'ordinaire, chaque moine avait dans sa cellule une cassette où il cachait son pécule particulier et les cadeaux qu'il recevait. C'est sur cet argent de réserve qu'en 966 on fit payer à chaque religieux du couvent de Saint-Gall 40 livres au bénéfice de la communauté [2].

Tel peuple, tel gouvernement. Des congrégations ainsi composées, lorsqu'il s'agissait pour elles de se choisir un supérieur, préféraient volontiers au plus austère le plus indulgent, et faisaient choix d'abbés ou d'abbesses que les conciles accusèrent fréquemment de laisser déchoir leurs communautés [3], et de ne pas observer strictement eux-mêmes la clôture dont ils auraient dû donner l'exemple.

C'était pis encore avec les supérieurs que donnaient aux monastères les pouvoirs laïques dont ils relevaient. Comme vassaux des princes ou des seigneurs qui les avaient fondés ou richement dotés de biens territoriaux, ils étaient soumis à la loi des investitures, et cette loi mettait bien souvent l'élection des abbés, comme celle des évêques, à la

[1] Jaffé, II, 69, p. 190.
[2] Freitag, *Aus dem Mittelalter*, p. 370.
[3] *Conc. de Tours*, can. 26, 30.

discrétion de leurs suzerains. De nobles laïques tentés par la richesse des bénéfices abbatiaux s'en faisaient investir par le prince, en obtenaient la transmission héréditaire à leurs descendants, quelquefois même le partage entre leurs enfants. On voyait ainsi à la tête de nombreux monastères, surtout de ceux de fondation royale, ce qu'on appelait des abbés *séculiers* ou *commendataires*, ou abbés *comtes* qui, continuant à vivre en laïques, s'y faisaient représenter par quelque vicaire ecclésiastique et n'y résidaient de temps en temps que pour en gaspiller les revenus et y mener, avec leur suite, joyeuse vie. Souvent encore des princes ou seigneurs, pour faire une position honorable à leurs filles, à leurs fils cadets, ou à leurs enfants naturels, fondaient pour eux des couvents dont ils leur donnaient la direction à titre héréditaire, sans distinction de mérite, ni même de sexe; en sorte qu'on voyait quelquefois une princesse posséder en bénéfice les abbayes de deux ou trois couvents d'hommes.

Sous de tels supérieurs, non seulement la règle était bientôt foulée aux pieds, mais toute discipline abolie, les vœux les plus solennels violés sans scrupule [1]. Peut-être le mal eût-il été moins grave, si, du dehors au moins, les religieux eussent eu quelque contrôle à redouter. Mais, en vertu des exemptions qu'ils avaient obtenues, la plupart des monastères, soustraits à l'inspection de l'évêque diocésain, qui eût été pour eux le frein le plus efficace, ne reconnaissaient au-dessus de l'autorité de leur abbé que celle du souverain pontife, trop éloignée pour se faire toujours respecter. Les décrets des conciles, les capitulaires des rois, les chroniques contemporaines témoignent à quel degré de dégénération, dès avant le temps de Charlemagne, étaient arrivées nombre de communautés monastiques, et ce prince lui-même, malgré son respect habituel pour tout ce qui portait la livrée religieuse, ne peut s'empêcher, dans ses capitulaires, de décocher contre plusieurs d'entre elles des traits assez mordants.

Le mal devint si sérieux que, sous peine de voir le monachisme tomber dans un complet discrédit, il fallut nécessairement y porter remède. Mais il n'était pas aussi aisé qu'on le pense, de réformer des communautés où les abus avaient jeté des racines si profondes. La plupart de

[1] C'est de ces abbés commendataires que Montalembert fait dériver uniquement la dégénération de la vie monastique. Il aurait dû remonter plus haut et maudire avant tout l'opulence et les privilèges qui tentaient les abbés séculiers.

ceux qui le tentaient voyaient leurs efforts repoussés, et plus d'un succomba martyr de son zèle. L'expérience prouve que les vieilles institutions ne se réforment que par la concurrence. Pour forcer les anciens monastères à se régénérer, le seul moyen efficace était de leur en opposer de nouveaux, où la règle fût rétablie dans sa rigueur. Parmi tant de personnes dont la vocation était peu sincère, il s'en trouvait d'autres que le dégoût du monde, quelque repentir profond, un besoin réel de dévouement et de sacrifice, enfin, le caractère ascétique de la piété de leur siècle poussaient vers la vie monastique, et qui, ne trouvant plus de communautés où elles pussent s'y livrer en toute conscience et certitude d'édification, en fondaient de nouvelles, y rétablissaient la sévérité des anciennes règles, et les rendaient ainsi capables de servir de modèles aux autres.

1. NOUVEAUX ORDRES BÉNÉDICTINS

Les plus anciennes institutions de ce genre eurent presque toutes pour objet la remise en vigueur de la règle de saint Benoît de Nursie, et la première de toutes eut pour fondateur un jeune homme de bonne famille, né en 750 dans le diocèse de Maguelonne, page, puis homme de guerre au service de Pépin le Bref et de Charlemagne, et qui, à la suite d'un vœu formé dans un pressant danger, résolut de se retirer du monde, entra dans un monastère où sa piété fut distinguée, et dont il fut élu abbé [1]. Mais, certain qu'il ne pourrait, selon son désir, le ramener à la rigueur de la règle de saint Benoît, qu'il avait choisi pour patron et pour modèle, il se retira en 779 dans un ermitage sur les bords d'un ruisseau appelé l'Aniane, dans le diocèse de Maguelonne. Bientôt il se vit entouré d'une foule de religieux animés du même désir que lui, et sollicité de se mettre à leur tête, il fonda un vaste monastère dans lequel il les réunit. A l'exemple de saint Benoît, dont il voulut porter le nom, il les assujettit à un travail assidu, et du produit de ce travail, il leur apprit à soulager les populations indigentes d'alentour; il leur prescrivit aussi des études régulières, et joignit à son monastère une bibliothèque qui s'accrut insensiblement des copies d'anciens manuscrits auxquelles les moines étaient invités à se livrer. En un mot, il s'efforça, dans les 80 articles de son *codex regularum*, de

[1] Guizot, *Cours d'histoire moderne*, III, 35. Neander, *Kirchengesch.*, II, 295 ss.

rétablir l'ancienne règle de son ordre, en y ajoutant, il est vrai, de minutieux préceptes, assez éloignés de l'esprit du premier fondateur, et qui semblaient uniquement calculés en vue de courber le moine sous un joug servile. Quoi qu'il en soit, sa réforme eut du succès; plusieurs couvents du midi de la France l'adoptèrent spontanément; et enfin Louis le Débonnaire, auprès duquel il jouissait d'un grand crédit, et qui le consultait même sur des affaires d'État [1], lui donna l'inspection de tous les couvents de France, le nomma abbé d'un grand monastère qu'il fonda dans les environs d'Aix-la-Chapelle, le chargea en 817 de présider dans cette ville une assemblée pour la réforme des couvents, et sanctionna formellement sa règle dans le capitulaire qui porte le nom d'Aix-la-Chapelle [2]. Benoît d'Aniane mourut peu de temps après, en 821.

Ce premier essai de réforme ne fut pas suffisant pour arrêter le torrent de la corruption qui envahissait de plus en plus les couvents; les mêmes causes continuèrent à produire les mêmes effets, et la déchéance des monastères bénédictins se trouva de nouveau assez constatée pour donner lieu à en entreprendre une nouvelle restauration. Celle-ci eut pour auteur au Xme siècle, Bernon, de la famille des comtes de Bourgogne. Déjà abbé de deux monastères, il avait décidé ses religieux à se soumettre à une discipline plus stricte. Guillaume, duc d'Aquitaine, informé de ses succès, vint le trouver et lui demanda de présider dans son domaine à la fondation d'un nouveau couvent, où il se proposait de rétablir l'ancienne règle. Ce fut l'origine du célèbre monastère fondé à Cluny, près de Mâcon, en 910, selon toute la rigueur de la primitive institution de saint Benoît. Bernon ne recueillit point lui-même les fruits de son œuvre, mais sous ses successeurs et sous Odon (927-941), sous Aysmar (941), sous Mayolus (948), sous Odilon (994-1048), l'éclat des vertus monastiques qui brillaient à Cluny valut à cette fondation une vogue inouïe. Tous ceux qui aspiraient alors à pratiquer dans son austérité première la vie monastique, sollicitaient l'honneur d'y être admis; tout abbé qui voulait rendre quelque lustre à sa communauté, cherchait à y introduire la même règle. Les abbés de Cluny voyageaient dans ce but, d'un couvent à l'autre, pendant la moitié de l'année. Mais ils n'étaient pas partout bien accueillis. Dans plusieurs

[1] Fleury, XLVI, 28.
[2] Baluze, *Regum franc. Capitul.*, I, 579.

couvents, surtout en Allemagne, les moines se révoltèrent contre leur abbé, dès qu'il voulut parler de réforme. Tel fut le sort d'Erluin, abbé de Laubes, dans le district de Cambrai, qui fut chargé de coups, aveuglé, et laissé à demi mort, de Peppon, abbé de Saint-Maximin, près de Trèves, en 1054, de Théoderic, abbé de Saint-Huber, dans les Ardennes, d'Odon lui-même, quand il voulut réformer l'abbaye de Fleury [1].

Néanmoins, cette résistance s'apaisa peu à peu, lorsqu'on vit la vogue et les privilèges dont les monastères réformés à l'exemple de Cluny commençaient à jouir. Dans l'espace de 32 ans, sous Odon, 268 chartes de donations en faveur de Cluny furent déposées par des princes ou de riches particuliers, sur l'autel de l'église de ce couvent. On en compta en Europe jusqu'à 2000 où la même règle fut adoptée. Cluny à lui seul, sous l'administration de Pierre le Vénérable, réunissait 460 religieux. Il eut des affiliés jusqu'en Palestine, sur le Tabor, dans la vallée de Josaphat et à Constantinople. Les couvents réformés sous son influence, conservaient avec lui des relations filiales, le regardaient comme leur chef-lieu, et recevaient de lui leurs supérieurs. Tous les ans, il s'y tenait un chapitre général qui émettait des lois et des règlements pour l'ensemble de ces communautés. C'est ainsi et à son exemple qu'on vit se développer ces vastes associations monastiques, dont Benoît de Nursie avait posé les premières bases et qui sont connues sous le nom « d'ordres religieux. »

Un autre plan de réforme bénédictine donna naissance en 1098 à un ordre non moins célèbre, fondé premièrement par Robert de Molesme, à Cîteaux, contrée solitaire près de Dijon; mais peu nombreux d'abord, il n'acquit un véritable lustre que depuis qu'il eut à sa tête Bernard de Clairvaux [2].

Né en 1091 à Fontaine, près de Dijon, et de bonne heure consacré à Dieu par sa mère, Bernard, après trois ans de séjour à Cîteaux, fut nommé en 1116 abbé d'un couvent de l'ordre, fondé dans une vallée profonde du diocèse de Langres qui, purgée des brigands qui l'infestaient auparavant, avait échangé son ancien nom de *vallis absinthialis*, contre celui de *Clara vallis* ou Clairvaux. Sous la direction de Bernard, les travaux manuels, trop longtemps négligés dans les couvents bénédictins, reprirent un nouvel essor et, par ce moyen, l'ordre de Cîteaux

[1] Plank, III, 702. Gieseler, II, 259.

[2] Neander, *Hist. de saint Bernard et de son siècle*, trad. Paris, 1842.

s'amassa des ressources suffisantes pour nourrir dans une année de disette jusqu'à 2000 indigents du pays. Il acquit en peu de temps une telle renommée que de toutes les parties de l'Europe on demandait des religieux de Clairvaux pour fonder des monastères sur le même modèle, en sorte qu'à la mort de saint Bernard en 1153, il y en avait déjà 160, établis sous son influence. Pour lui, il devint le conseiller des princes, des évêques et des papes, l'idole des peuples que son éloquence, la sainteté de sa vie, et son incomparable activité, transportaient pour lui d'admiration.

La vogue immense que son nom et l'austérité de sa règle acquirent à l'ordre de Cîteaux ne tarda pas à éveiller la jalousie des autres ordres bénédictins, particulièrement de celui de Cluny qui s'en voyait éclipsé. Il avait eu récemment pour chef un jeune abbé nommé Pontius qui, vain de sa noblesse et de ses avantages extérieurs, désirant les faire valoir, avait dissipé les biens de l'ordre, et introduit dans ses mœurs un funeste relâchement. Pierre le Vénérable, autant qu'il était en lui, y avait porté remède et rétabli la discipline, mais pas assez pour qu'elle ne donnât prise aux reproches des religieux de Cîteaux. Il s'ensuivit entre les deux ordres des contestations, auxquelles leurs abbés prirent part. A Pierre le Vénérable, qui s'était défendu avec assez de modération [1], succéda Guillaume de Cluny qui recommença la lutte avec plus de rudesse, et s'attira une réponse de saint Bernard pleine de vigueur, où le relâchement de la règle de Cluny était vivement caractérisé. Ces attaques mutuelles se renouvelèrent plusieurs fois après la mort des deux abbés et ne cessèrent que lorsque Cîteaux, déchu à son tour de son austérité première, n'eut plus rien à reprendre dans Cluny, et se vit reprocher à lui-même par le pape Alexandre III l'esprit de cupidité qui présidait à l'administration de ses chefs.

Outre ces trois grandes réformes bénédictines, successivement tentées par Benoît d'Aniane, Bernon de Cluny, Bernard de Clairvaux, il y en eut quelques autres fondées sur le même principe et la même règle, mais qui, à raison de changements de peu d'importance, donnèrent naissance à d'autres ordres moins nombreux et moins influents.

Telle fut en premier lieu (en 1020) celle de Romuald, fondateur de l'ordre des Camaldules, à Campo Maldoli près d'Arezzo, dont le seul

[1] Voy. *Biblioth. patr.*, t. XXII, Ep. I, p. 857 et *passim*. Neander, l. c., liv. 1.

trait caractéristique fut l'introduction de frères lais ou convers (*laïci* ou *conversi*) pour le service matériel de la communauté.

En 1073, fut fondé avec l'autorisation de Grégoire VII, par un noble auvergnat, Étienne de Tigerne ou de Thiers, l'ordre de Grammont (*Ordo Grandimontanus*). Près du couvent d'Aureil où il était d'abord entré, s'était établi une communauté de religieuses. Effrayé de ce voisinage, il se retira à Muret, lieu solitaire où il vécut en ermite; mais il y fut bientôt suivi par quelques disciples auxquels il inculqua sa doctrine du martyre volontaire, leur enseignant à dire à Dieu : « Tout le jour nous nous mortifions pour l'amour de toi. Nous sommes pour toi comme des agneaux de sacrifice. » Il portait constamment sur la peau un cilice de fer. Après sa mort en 1124, le territoire de Muret fut disputé à ses disciples; ils le cédèrent sans hésiter, se retirèrent à Grammont, à quelques lieues de là et bâtirent un autre couvent qui devint le chef-lieu de l'ordre.

Robert d'Arbrissel, fondateur d'un nouvel ordre bénédictin, celui de Fontevrault dans le Poitou, loin de partager les scrupules d'Étienne de Tigerne, eut l'idée bizarre d'y réunir des communautés d'hommes et de femmes, dont, en l'honneur de la vierge Marie, il confia la direction à une abbesse. Selon Lingard, l'idée n'était pas nouvelle. Il y avait eu de bonne heure en Angleterre des exemples de ces monastères doubles, qui avaient exité divers scandales. La fondation de Robert d'Arbrissel, quoique approuvée en 1106 par le pape Pascal II et ayant réuni, dit-on, quatre à cinq mille religieuses, donna lieu tout au moins à la médisance et tomba assez promptement en discrédit.

Tout autre fut le sort de la réforme bénédictine de saint Bruno, l'une des fondations les plus justement célèbres. Né à Cologne en 1040, Bruno, après d'excellentes études faites dans cette ville, fut appelé, jeune encore, à diriger l'école cathédrale de Reims. L'église de cette ville avait alors à sa tête un de ces prélats mondains pour qui l'épiscopat n'était qu'une charge lucrative et honorable, dont on pouvait exercer les droits sans trop songer aux devoirs qu'elle prescrivait. Bruno, scandalisé du spectacle qu'il avait sous les yeux et, à ce que dit la légende, effrayé de voir ce prélat, après sa mort, se lever tout à coup sur son séant en prononçant ces mots : *Justo Dei judicio condemnatus sum*, se retira avec douze frères animés des mêmes sentiments que lui, dans une vallée sauvage près de Grenoble; ils y fondèrent en 1084 un

couvent pour leurs réunions pieuses; mais ils se bâtirent tout autour de petites cellules séparées, où ils passaient la plus grande partie de leurs journées seuls, dans un silence complet, occupés chacun alternativement de travaux manuels, d'études et d'exercices de dévotion. Ils vaquaient particulièrement à la transcription d'anciens ouvrages; on leur doit en particulier la multiplication des exemplaires de la Bible et de plusieurs ouvrages théologiques. Pour lui, il ne resta que cinq ans à la tête de la chartreuse de Grenoble. Appelé à Rome par Urbain II, son ancien disciple, il s'y montra peu propre aux affaires, et bientôt fatigué de la vie de cour, alla finir sa vie en Calabre en 1101, dans une autre chartreuse qu'il y avait fondée et dont la règle était d'une excessive sévérité; le silence, l'isolement et de fréquentes visites des supérieurs y favorisaient le maintien de la discipline, et c'est peut-être celui de tous les ordres qui, malgré l'extension de son crédit et de ses richesses[1], dégénéra le moins de l'esprit de son institution[2].

La remise en vigueur de la règle bénédictine ne fut bientôt plus le but principal qu'on se proposa dans l'établissement des nouveaux ordres. On chercha surtout dans leur fondation à satisfaire de nouveaux besoins religieux ou sociaux qui se faisaient sentir, en leur assignant en particulier diverses fonctions pour lesquelles le clergé séculier se montrait insuffisant.

Telle était en premier lieu celle de la prédication et du soin des âmes, qui donna lieu à l'établissement de l'ordre de Prémontré. Norbert, son fondateur, ancien chapelain de l'empereur Henri V, déterminé par un pressant danger auquel il avait échappé à embrasser un genre de vie plus austère, s'était mis à parcourir la France et l'Allemagne en prêchant la réforme des mœurs. Dans tous les lieux qu'il visitait, sa prédication laissait les impressions les plus profondes. Appelé par l'archevêque de Laon à travailler à la réforme de son chapitre, le peu de succès qu'il y obtint le décida à ne plus exercer son influence que dans une communauté de son choix. Il se retira dans une vallée déserte au milieu de la forêt de Coucy, dans un lieu appelé Prémontré, et y créa un nouvel ordre qui, s'attachant à la règle dite d'Augustin, joignait aux

[1] On a compté jusqu'à 180 couvents de Chartreux.
[2] *Histoire littéraire*, XXIV, 67.

exercices spirituels monastiques la prédication et la direction pastorale. Il voyagea ensuite dans diverses contrées de l'Europe où il fonda de semblables communautés. Enfin sa grande réputation le fit nommer archevêque de Magdebourg ; il occupa ce postejusqu'à sa mort, en 1134.

Mais dans cette nouvelle catégorie d'ordres religieux, les plus connus sont les ordres dits *hospitaliers*.

2. ORDRES HOSPITALIERS

Le soin des malades, surtout des malades indigents, avait été de tout temps recommandé au clergé, tant régulier que séculier, et les couvents les plus considérés avaient des infirmeries où tous étaient reçus indistinctement. Peu à peu, cependant, la charité s'était refroidie avec le zèle. Les revenus consacrés aux hôpitaux avaient été détournés par le luxe des abbés et l'égoïsme des moines. Il fallut donc, lorsque les circonstances l'exigèrent, créer des ordres expressément voués aux œuvres de charité. Le premier fut celui des « Hospitaliers de saint Antoine, » fondé en 1095 par un gentilhomme dauphinois nommé Gaston. Ce seigneur, dont le fils, malade du feu sacré, avait été, à ce qu'il croyait, guéri par l'intercession de saint Antoine, lui en témoigna sa reconnaissance en fondant sous son nom, comme il en avait fait le vœu, une communauté d'ecclésiastiques et de laïques particulièrement consacrés au soulagement de ce mal douloureux alors fort répandu. Lui-même s'y dévoua avec son fils et quelques autres associés, dont le nombre s'accrut, et qui étendirent bientôt leurs soins à d'autres maladies, notamment à la lèpre. Il y eut aussi des communautés de femmes hospitalières appartenant au même ordre.

Bientôt les croisades donnèrent une nouvelle impulsion aux fondations de ce genre. Il fallait secourir les pèlerins et les croisés qui se rendaient au saint sépulcre, et qui, trop souvent, n'y arrivaient qu'accablés de fatigues et d'infirmités, ou couverts de blessures; c'est ce qui, dès la seconde année de l'expédition, donna lieu à l'établissement de l'ordre des « Frères hospitaliers de saint Jean de Jérusalem. » Ce n'était, au fond, qu'une nouvelle extension donnée à un hospice de pèlerins qui avait été créé par des bourgeois d'Amalfi dès l'an 1048. Ce nouvel ordre ne tarda pas à changer de forme et de destination, sous son grand maître Raymond Du Puy, comme nous le verrons tout à l'heure.

En 1178 fut fondé à Rome l'ordre « hospitalier du Saint-Esprit, » par Guy de Montpellier qui le soumit à la règle dite de saint Augustin. Il s'y joignit bientôt un ordre de sœurs hospitalières. Tous deux se propagèrent ensuite en France. Les religieux du Saint-Esprit se distinguaient en chevaliers qui ne formaient que des vœux simples, et chevaliers réguliers qui se liaient par des vœux solennels [1].

Enfin, l'on peut classer dans la même catégorie l'ordre des « Trinitaires » fondé en 1198 par Jean de Matha, ancien théologien de Paris, et Félix de Valois. Consacré à la Trinité, il avait pour objet la délivrance des captifs faits par les Turcs. En 1200, on vit revenir en Europe une première bande de chrétiens rachetés au Maroc par ces charitables religieux. L'ordre se propagea rapidement dans tout le midi, où il était connu vulgairement sous le nom de « Mathurins, » ou de « Frères aux ânes, » à raison de leur monture habituelle.

3. ORDRES MILITAIRES

Les croisades donnèrent lieu bien plus directement encore à la fondation des « ordres militaires. » On a vu ci-devant combien, au commencement de ces expéditions, les vices, la rapacité d'une soldatesque grossière, la présence de femmes, le défaut de discipline avaient été funestes aux armes des croisés. Quel avantage ne pouvait-on pas espérer d'un corps de guerriers qui se soumettraient au triple vœu des moines, et qui, au frein insuffisant de la discipline militaire, joindraient celui de la discipline religieuse, et le mobile de l'honneur chevaleresque. De l'union du monachisme et de la chevalerie naquirent les ordres militaires.

La première fondation de ce genre remonte à l'an 1119, où neuf chevaliers réunis à Jérusalem, sous la conduite de Hugues de Payens (de Paganis), prêtèrent, entre les mains du patriarche de Jérusalem, le triple vœu de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, et s'engagèrent, en outre, à défendre, les armes à la main, les pèlerins qui se rendraient à Jérusalem, et à livrer une guerre perpétuelle aux ennemis de la foi. Comme ils n'avaient point de local pour leurs assemblées, le roi Baudouin II leur accorda son propre palais près de l'emplacement de l'ancien temple de Salomon. De là leur vint le nom de Templiers (*milites ou equites Tem-*

[1] *Real-Encycl.*, t. V, p. 675.

plarii, ou *fratres militiæ Templi*). Saint Bernard reçut avec enthousiasme la nouvelle de cette fondation glorieuse, et, par un de ses écrits, en répandit le renom dans tout l'occident. Il en dressa lui-même la règle. Le concile de Troyes et le pape Honorius II la confirmèrent, et, dès lors, cet ordre, demeuré neuf ans obscur, s'accrut d'une manière prodigieuse. En 1180, il comptait déjà plus de trois cents chevaliers, et une foule innombrable de frères servants. L'ordre, bientôt recruté dans toute l'Europe, fut doté d'immenses richesses. Au bout de 150 ans, on y comptait 20,000 chevaliers, 9000 commanderies, maisons de l'ordre, dont le revenu annuel pouvait monter à cinquante millions.

Animés par l'exemple des templiers, les chevaliers de saint Jean de Jérusalem, sans renoncer à leur vocation primitive, se consacrèrent aussi à la défense de la foi. Ce fut sous Raymond du Puy, leur second grand-maître, qu'eut lieu leur transformation en ordre militaire, sous le nom de *Milites hospitales S. Johannis hierosolymitani*. Confirmé en 1143, cet ordre, ainsi que le précédent, s'accrut rapidement en crédit et en pouvoir, grâce à la valeur qu'il déploya et aux privilèges que les papes lui octroyèrent. Il eut dans presque tous les pays chrétiens des possessions immenses.

Pendant le siège de Ptolémaïs, en 1190, fut fondé un troisième ordre pareil, celui des « chevaliers teutoniques. » Comme ceux de saint Jean, ils avaient commencé par desservir un hôpital établi par des marchands de Brême et de Lubeck pour soigner les pèlerins et les croisés. Bientôt, sous la protection d'un seigneur allemand, Henry de Walpot, ils étendirent leur mandat et devinrent un ordre militaire sous le nom de *Equites teutonici hospitales sanctæ Mariæ virginis hierosolymitanæ*. Toutefois, ils ne demeurèrent pas longtemps fixés en Palestine. Appelés dans le nord de l'Europe pour combattre les païens, ils commencèrent leurs exploits par l'extermination de ceux de la Prusse. Ensuite, en 1237, ils s'unirent avec les « chevaliers Porte-glaives » (*Gladiferi*), quatrième ordre militaire que nous avons vu établi en 1202 par Albert, évêque de Livonie, et, de concert avec eux, ils procédèrent de la même manière à la conversion des Livoniens.

Enfin, indépendamment de ces ordres, consacrés au service de la chrétienté en général, l'Espagne en eut de particuliers qui prirent part à sa lutte prolongée contre les Maures, et qui furent principalement

fondés au XIIme siècle. Ce furent ceux d'Avis, d'Alcantara, de Calatrava, de saint Michel et de saint Jacques de Compostelle. Le Portugal eut celui de la milice de Christ.

Chaque ordre militaire comprenait dans son sein trois classes de personnes : des prêtres pour le service divin, des chevaliers puis des frères servants qui formaient la milice sacrée. Ils étaient tous soumis à un grand-maître (*magister militiæ*) qui, pour les affaires importantes, prenait conseil du chapitre des chevaliers. Ils se recrutaient en général parmi la noblesse. De tous ces ordres, ceux qui déployèrent le plus d'activité et acquirent le plus de gloire furent, sans contredit, les Templiers et les chevaliers de saint Jean. Ils possédaient, tant en orient qu'en occident, des domaines immenses. Mais, d'après le témoignage de Guillaume de Tyr et d'autres historiens contemporains, leur orgueil et leur cupidité s'accrurent en proportion de leur crédit et de leurs richesses. Ils ne tardèrent pas à se mettre en opposition avec les pouvoirs civils et ecclésiastiques [1]; ils refusèrent la dîme aux églises, la soumission aux sentences de l'autorité spirituelle, toujours prêts à soutenir, les armes à la main, leurs droits vrais ou prétendus, et à constater l'indépendance qu'ils s'arrogeaient en soutenant ceux que l'Église excommuniait, et en ensevelissant ceux qu'elle privait de sépulture. Plus d'une fois pendant les croisades, à Ptolémaïs, par exemple, les chevaliers de saint Jean sacrifièrent aux intérêts de leur ordre ceux de la chrétienté, en concluant avec les musulmans des traités désavantageux; plus d'une fois aussi, l'esprit de jalousie qui animait sans cesse l'un contre l'autre l'ordre du Temple et celui de saint Jean, nuisit aux opérations de la guerre. Leurs mœurs, enfin, étaient loin d'être exemplaires, et ils se rendirent souvent coupables eux-mêmes des désordres de divers genres qu'on a reprochés à l'armée des croisés.

Mais, autant ces griefs étaient fondés, surtout à l'égard des templiers, autant l'étaient peu ceux qui, sous Philippe le Bel, servirent de prétexte à la suppression de cet ordre. Il n'a été nullement prouvé, au contraire, il est demeuré fort improbable qu'il eût abjuré la foi chrétienne, que les chevaliers, à leur réception, fussent obligés de renier Christ et de cracher sur la croix; qu'ils eussent substitué au Dieu des chrétiens une tête d'idole nommée Baphomet [2], et enfin que leur règle

[1] Guillaume de Tyr, XVIII, p. 79.

[2] Renan, *Études d'hist. rel.*, p. 223.

autorisât des crimes contre nature. En supposant que quelques membres de l'ordre se fussent rendus coupables à ces divers égards, et qu'en particulier ils eussent participé aux cérémonies magiques usitées en orient ou que, prisonniers chez les musulmans, quelques-uns se fussent laissés entraîner à renier la foi chrétienne, rien n'était plus injuste que d'en rendre, comme on le fit, l'ordre entier responsable. Le véritable crime des templiers, aux yeux de Philippe le Bel, ce furent leurs privilèges et leur puissance qui faisaient ombrage à son despotisme, ce fut le désir d'annuler les dettes qu'il avait contractées envers eux, ce furent surtout leurs richesses dont il avait besoin pour réparer l'épuisement de ses finances, qui tentèrent sa cupidité. Le prince qui, pour battre monnaie, pressurait les juifs, dépouillait les marchands italiens, trouva commode aussi de confisquer les biens d'un ordre si riche [1]. Le clergé de France, qui avait eu souvent à souffrir de l'insolence des templiers, seconda avec empressement les projets du monarque. Les templiers, comme seigneurs féodaux, s'étaient emparés en Palestine des biens des églises. Le pape Clément V, que sa résidence à Avignon mettait sous la dépendance de Philippe, après quelques vaines plaintes sur l'irrégularité de ses procédés [2], lui sacrifia contre sa conscience un ordre qu'il avait commencé par déclarer innocent. Le public, enfin, qui depuis la reprise de la Terre Sainte, considérait sans doute les biens et les privilèges des templiers en Europe comme hors de proportion avec les services qu'ils pourraient rendre à l'avenir, ne lui accorda qu'une pitié stérile. Quelques aveux arrachés par d'épouvantables tortures, et dont quelques-uns furent rétractés presque aussitôt après, furent regardés comme des preuves suffisantes de la culpabilité de l'ordre. On procéda contre lui avec la dernière rigueur. Pendant que les enquêtes duraient encore, Philippe fit condamner au concile de Sens et brûler à petit feu comme relaps, cinquante-quatre chevaliers qui s'étaient courageusement présentés pour rétracter leurs précédentes dépositions. Enfin, en 1311, le concile général de Vienne, présidé par Clément V, prononça la suppression de l'ordre; les biens qu'il possédait en France furent confisqués au profit du roi; ceux qu'il possédait à l'étranger furent assignés

[1] Le pape cependant cherche d'avance à laver le roi de ce soupçon (*non typho avaritiæ*) et à tout expliquer par son zèle; c'était sans doute une manière délicate de lui prescrire le désintéressement dans cette circonstance.

[2] *Ep. Clem.* V, *ad Phil. reg.* Mansi, XXV, 370.

aux autres ordres militaires, surtout à celui de saint Jean de Jérusalem. La presque totalité de ces biens devait être réservée pour la défense de la Terre Sainte. Mais Philippe, tout en déclarant qu'il n'y voulait point toucher, sut, par les mille difficultés qu'il fit naître pour donner mainlevée, s'en approprier une bonne portion. Cinquante-neuf templiers, qui refusèrent tout aveu, et à leur tête le grand-maître, Jacques de Molay, condamnés à périr dans les flammes, déployèrent un courage égal à celui des martyrs, et qui a relevé la réputation de leur ordre autant que terni la mémoire de leurs persécuteurs.

Les autres ordres militaires, moins puissants que celui des templiers ne furent pas en butte aux mêmes haines; instruits d'ailleurs par le terrible exemple dont ils venaient d'être témoins, ils cherchèrent davantage à se concilier l'opinion et à se faire pardonner leur crédit par l'étendue de leurs services. Les chevaliers teutoniques et porte-glaives continuèrent à 'se signaler contre les païens du Nord. Ceux de saint Jean de Jérusalem, après la perte de Ptolémaïs, obligés de quitter la Syrie, s'étaient établis dans l'île de Chypre; l'an 1310, ils prirent encore celle de Rhodes où ils fixèrent leur principale résidence, et où, par la puissance qu'ils acquirent sur mer, ils devinrent l'un des plus fermes boulevards de la chrétienté contre les Turcs jusqu'en 1522 où ils en furent expulsés par eux, et durent se réfugier à Malte.

L'intervalle du VIIIme au XIIIme siècle avait été en occident, comme on vient de le voir, extraordinairement fécond en nouvelles fondations monastiques. Tandis que dans l'Église d'orient, on ne comptait que les deux ordres de saint Antoine et de saint Basile, dans l'Église latine, nous avons vu déjà s'établir sept nouveaux ordres soumis à la règle de saint Benoît, puis l'ordre demi-séculier de Prémontré, quatre ordres hospitaliers, cinq ordres militaires. La chrétienté latine avait peine à se reconnaître au milieu de toutes ces institutions qui se disputaient ses préférences, et qui, se prétendant chacune la *religion* par excellence, étaient animées les unes envers les autres de rivalités d'autant plus vives qu'elles avaient plus d'analogie dans leur but et leur constitution. Le crédit des anciens ordres avait beau passer aux nouveaux, les premiers n'en continuaient pas moins de subsister, grâce aux biens fonciers qui assuraient leur durée, en sorte que le nombre des fondations monastiques s'accroissait, pour ainsi dire, chaque jour.

La papauté elle-même ne put s'empêcher de voir de l'excès dans cette multiplicité. Au IV[me] concile de Latran (1215), Innocent III fit prononcer le décret suivant : « De peur qu'une trop grande diversité de communautés religieuses (*religionum*) n'introduise de la confusion dans l'Église de Dieu, nous défendons formellement à qui que ce soit d'en établir de nouvelles, et nous ordonnons à tous ceux qui voudront entrer en religion, de suivre quelqu'une des règles précédemment approuvées[1]. » Mais il n'était pas au pouvoir d'Innocent III lui-même d'arrêter le développement du monachisme, et en dépit de son règlement, ses successeurs durent approuver encore des institutions toutes nouvelles pour lesquelles l'opinion publique se déclarait hautement. Je veux parler des *ordres mendiants.*

4. ORDRES MENDIANTS

Ce nom nous indique déjà l'esprit qui leur donna naissance. En observant la prompte dégénération du clergé, tant régulier que séculier, on l'avait d'abord attribuée uniquement à la tyrannie des puissances laïques, et à l'influence qu'elles exerçaient sur la nomination des évêques et des abbés. Maintenant l'Église était affranchie, et cependant elle n'était pas régénérée. Les abbés nommés sous l'influence de la cour de Rome, moins chasseurs, moins guerriers, probablement aussi de mœurs plus décentes que celles des abbés commendataires, n'étaient guère plus vigilants, ni moins orgueilleux, ni souvent moins cupides. A peine exemptés de la juridiction des évêques, ils avaient voulu marcher de pair avec eux, s'étaient fait accorder le droit de porter comme eux la dalmatique et la mitre. Les plus grasses abbayes étaient données en commende par les papes à des cardinaux leurs favoris qui, sans en exercer la charge, en mangeaient à Rome les splendides revenus et laissaient leurs moines affranchis de toute discipline.

On en vint enfin à comprendre que la principale cause de cette corruption était dans l'Église elle-même, que son mal venait de pléthore, que c'était son pouvoir temporel et ses richesses exorbitantes qui la livraient à des chefs indignes de la gouverner. De là provinrent maintes tentatives qui avaient pour objet de ramener l'Église à sa pauvreté primitive, tentatives parfois hostiles, comme nous l'avons vu de la part des

[1] Mansi, *Conc.*, t. XXII, p. 1002.

arnoldistes, comme nous le verrons plus tard de la part des Albigeois, mais, parfois aussi, pacifiques, de la part d'hommes qui, tout en restant soumis à l'autorité ecclésiastique, croyaient qu'on ne pouvait régénérer l'Église que par la voie du renoncement. C'est ce qui donna naissance aux *ordres mendiants*.

Leur premier fondateur fut le fils d'un marchand de la ville d'Assise, nommé François Bernardone, né en 1182. Pendant sa première jeunesse, voué à la carrière de son père, il avait eu des mœurs assez dissipées; ses dispositions changèrent à la suite d'une maladie grave dont il fut atteint à l'âge de 20 ans, et qui, par les traces profondes qu'elle laissa après elle, ne fut pas sans influence sur le tour particulier de son esprit. Dès l'instant de sa guérison, il se sentit pressé chaque jour davantage de renoncer au monde pour se vouer tout entier à la vie religieuse; il avait de fréquentes visions pendant lesquelles il croyait entendre des appels divins. Dans l'une d'elles il se crut chargé de reconstruire de vieilles chapelles tombées en ruines. N'ayant point d'argent pour le faire, il alla vendre à Foligno les plus belles étoffes du magasin de son père, et en apporta l'argent au prêtre de cette chapelle, qui refusa de l'accepter. François jeta l'argent par la fenêtre. Chassé et déshérité par son père, il quitta avec joie la maison paternelle, rompit avec ses anciennes relations, ne rechercha plus que la société des indigents, mais sans perdre de vue ce qu'il regardait comme sa vocation, et mendiant pour la réparation des églises. Un jour qu'il assistait à la messe dans une chapelle de la Vierge, qu'il fréquentait de préférence, il fut vivement frappé de ces paroles de l'Évangile : « Allez sans argent. » Ce fut pour lui comme un trait de lumière; souvent, pendant qu'il roulait dans son esprit ses projets de retraite, il avait réfléchi sur la dégénération des institutions monastiques ; il crut cette fois avoir trouvé le mot de l'énigme ; c'était l'opulence qui les avait fait déchoir, c'était par la pauvreté apostolique qu'il fallait les relever; c'était par l'apostolat primitif qu'on retrouverait les vertus de la primitive Église.

Dès ce moment il forma le plan d'une société de religieux, qui, se conformant à l'exemple des apôtres, ne possèderaient rien ni individuellement ni en commun, « iraient sans argent » prêcher en tous lieux l'Évangile, et subsisteraient comme les apôtres des aumônes qu'on voudrait bien leur donner. Avec l'enthousiasme qui l'animait, il n'eut pas de peine à rassembler une centaine de disciples qu'il envoya deux à deux, vêtus d'un froc brun, du capuchon des habitants du pays, et le corps

ceint d'une corde, les chargeant de prêcher partout l'Évangile. Enhardi par le succès qu'il obtint, il partit pour Rome et se présenta en 1210 avec quelques-uns de ses compagnons devant le pape Innocent III, pour lui demander la confirmation de sa règle. Il en fut fort mal accueilli d'abord. Innocent ne vit sans doute en lui qu'un de ces fanatiques de la pauvreté, tels qu'Arnaud de Brescia, Valdo et d'autres, devenus, selon lui, si arrogants et si dangereux pour l'Église. Il le repoussa donc avec mépris. Mais François reçut avec tant d'humilité les rebuts du pontife, et offrit avec un tel accent de sincérité le vœu d'une obéissance absolue au saint-siège, qu'Innocent se sentit désarmé. En y réfléchissant d'ailleurs, il comprit le service que pourrait rendre à l'Église une communauté qui, sans prêcher au clergé le renoncement, ne demandait que la permission de s'y vouer elle-même, qu'ainsi l'Église aurait ses indigents soumis et paisibles à opposer aux prôneurs frénétiques de la pauvreté. L'Église, en outre, avait à cette époque atteint le maximum de sa richesse territoriale; les dons commençaient à tarir, presque tout le terrain arable se trouvait approprié; on ne voyait plus avec quelles ressources de nouvelles congrégations pourraient se soutenir. Mais voici une communauté qui, loin de demander ni terres ni capitaux, astreignait ses membres à ne vivre que d'aumônes, c'est-à-dire de dons prélevés sur les revenus des fidèles, qui par conséquent ne risquait point de faire concurrence aux anciens ordres, une communauté enfin qui, libre des soins de conservation et d'administration, si absorbants pour ces derniers, pourrait s'appliquer tout entière au soin des âmes, suppléerà la négligence des prêtres séculiers et se mettre tout entière au service des papes.

Innocent donc, sans vouloir leur accorder la confirmation qu'ils sollicitaient, donna aux pauvres d'Assise, avec sa bénédiction, la tonsure qui leur conférait l'autorisation de prêcher. Ce ne fut qu'en 1223 qu'Honorius III, informé des succès de leur mission, confirma l'institution de saint François, en accordant l'indulgence à tous les fidèles qui, le 2 août, jour anniversaire de la dédicace de la Portiuncula, visiteraient avec dévotion cette église que le saint avait restaurée et consacrée à la Vierge.

Parmi beaucoup de traits, les uns touchants, les autres excentriques, qu'on raconte de François d'Assise[1], celui qui caractérisait le mieux sa

[1] Voy. Hase, *Franz v. Assisi*. Leipzig, 1856.

tendance religieuse, et établissait chez lui à son insu une sorte de rapprochement avec certains hérétiques de son temps, c'était l'idée de l'imitation parfaite de Jésus-Christ dans son renoncement, idée nouvelle et féconde qui commençait à pénétrer dans les âmes pieuses, mais qu'il s'appropria sous une forme réaliste à l'excès. Deux ans avant sa mort, dans une nuit d'extase, il crut avoir reçu à ses mains, à ses pieds et à son flanc les stigmates des plaies du Seigneur. Ses disciples enchérirent encore sur cette ressemblance[1], ils divinisèrent, en quelque sorte, leur *pater seraphicus*, mais, par leur apothéose extravagante, ils n'ont fait que gâter le tableau d'une vie intéressante et belle à plus d'un titre. François mourut en 1226, à la suite de longues infirmités, causées par ses mortifications et ses fatigues, mais qui n'avaient pas ralenti un instant son zèle et son activité. Sa canonisation fut l'œuvre du peuple, encore plus que celle de l'Église.

Il fonda trois ordres d'après une commune règle, le premier en 1210, auquel il donna par humilité le nom de « Frères mineurs » ou « Minorites ; » deux ans après, un ordre de « religieuses de sainte Claire » (Clarisses), du nom de Clara Scifi, sa première abbesse, dont la règle exigeait la clôture et le silence les plus sévères, et une obéissance absolue au supérieur ; enfin, en 1221, l'ordre des « Frères tertiaires » ou *tertius ordo de pœnitentiâ* pour les laïques qui, sans renoncer à la vie de famille, voulaient vivre dans la pénitence et s'astreindre aux mêmes vœux que les frères mineurs. En rejetant ainsi la nécessité de la clôture pour les religieux, cet ordre forma la transition des ordres mendiants aux communautés libres, qui devaient plus tard séculariser le monachisme. Bien que saint François, en le fondant, ne fût guidé probablement par aucun motif de prudence humaine, l'ordre entier ne laissa pas d'y trouver un constant et puissant appui pour étendre son influence dans le monde[2]. C'étaient les frères tertiaires, dont les soins vigilants et l'hospitalité assuraient partout aux frères mendiants un accueil favorable. Organisés dans chaque lieu sous la direction d'un prieur, ils remplissaient les églises où devaient prêcher les moines de l'ordre, répandaient en tout

[1] Voy. le livre : *De conformitate vitæ B. Franc. ad vitam J.-C.* Milan, 1512, approuvé par le chapitre général d'Assise. — « Jésus-Christ, disaient les franciscains, n'a rien fait que n'ait fait François, et François a fait plus que Christ ; il a presque fondé une nouvelle religion. »

[2] Hase, l. c. Milman, *Lat. Chr.*, IV, 258.

pays la gloire de leur éloquence, le renom de leurs miracles, soutenaient avec ardeur leurs intérêts, et leur préparaient des quêtes fructueuses. Recrutés parmi la bourgeoisie, ils la protégeaient contre les vexations des grands, et l'Italie, dit-on, dans sa lutte contre les empereurs d'Allemagne, fut heureusement secondée par cette milice spirituelle. En 1229 furent fondés des couvents pour les sœurs du tiers ordre. A la mort de saint François, l'ordre principal, celui des frères mineurs, comptait déjà plusieurs milliers de membres, 42 ans après, 8,000 couvents et 200,000 religieux répartis en 23 provinces [1].

La règle de saint François fut bientôt adoptée par un de ses contemporains, non moins illustre, saint Dominic, fondateur de l'ordre mendiant des « Frères prêcheurs. » Né en Castille en 1170, élève de l'université de Palma, chanoine d'Osma, il seconda son évêque Diego dans la réforme de son chapitre et l'accompagna ensuite dans un voyage entrepris pour le service du roi dans le midi de la France. Là, Diego et son disciple virent les progrès effrayants qu'avaient faits les Albigeois, et frappés du danger qui menaçait l'Église catholique, ils résolurent de déployer tous leurs efforts pour la destruction de cette hérésie. Ils firent dans ce but un nouveau voyage en Languedoc, au moment même où venaient d'y arriver le légat du saint-siège et les moines de Cîteaux, chargés de la même mission par Innocent III. A la vue du faste déployé par les émissaires de Rome, Dominic et Diego ne purent s'empêcher de leur représenter le tort qu'ils allaient faire à leur cause, et les arguments qu'ils allaient fournir à ces hérétiques, pour déclamer toujours davantage contre la mondanité du clergé. « Retranchez au contraire, leur dirent-ils, tout somptueux appareil, allez à pied, bravez la fatigue et les privations; c'est la meilleure arme que vous puissiez employer contre eux. » Leur conseil fut suivi, et ce fut sous leur direction que les envoyés d'Innocent se mirent à travailler à la conversion des hérétiques.

En 1207, après la mort de Diego, Dominic resté seul à la tête de la mission, et toujours plus animé dans la poursuite de son dessein, ne tarda pas à appeler à son aide l'appui des armes temporelles; mais, sans renoncer aux moyens de persuasion [2] qu'il avait conseillés l'an 1215, il se rendit à Rome pour obtenir d'Innocent l'autorisation de fonder un ordre religieux qui serait particulièrement consacré à la prédication et

[1] *Real-Encycl.*, IV, 469.
[2] Baur, *Kirchengesch.*, III, 468-469.

à la conversion des hérétiques. Innocent III fit encore plus volontiers une exception en sa faveur. Toutefois, il ne consentit non plus qu'à l'autoriser de vive voix. Ce fut Honorius III qui, dès son avénement en 1216, lui accorda la bulle de confirmation, nomma Dominic, et après lui ses disciples, à perpétuité, maîtres, c'est-à-dire chapelains du sacré palais. D'après l'ordre d'Honorius, Dominic dut s'attacher à l'une des règles précédemment établies, et choisit en 1220 celle dite de saint Augustin, empruntée aux chanoines réguliers. Mais bientôt, et dès le premier chapitre tenu à Bologne, il crut devoir assurer à son ordre la même vogue dont jouissait déjà celui de saint François, en exigeant de ses religieux, le vœu de pauvreté absolue; il leur donna le titre de frères *prêcheurs*, et leur adjoignit à l'instar de saint François des frères tertiaires laïques, sous le titre de frères de la milice de Christ (*fratres et sorores de pœnitentiâ s. Dominici*). C'était une sorte d'ordre militaire, dont les membres, outre les vœux ordinaires, s'engageaient à faire personnellement la guerre aux hérétiques, et auquel il était interdit de porter les armes pour tout autre service que celui de l'Église [1]. Dans la haute Italie, il reçut le nom de *Milizia gaudente.*

Les deux ordres de saint Dominic et de saint François portèrent en commun le nom de *Mendiants*, parce que n'ayant ni possessions, ni revenus, ils étaient censés ne vivre que d'aumônes. Mais ce qui pour saint François était un but, pour Dominic semblait n'être qu'un moyen. L'essentiel pour lui était la conversion des hérétiques, par la prédication, au besoin par la contrainte; la pauvreté, un accessoire propre à capter le respect du peuple et à prévenir les objections des mal pensants. A la mort de saint Dominic, en 1221, on comptait déjà plus de 60 couvents de son ordre, répandus dans la plupart des pays de l'Europe. Plus tard, on leur associa sous le même titre, deux autres ordres, celui des *Carmes* ou Carmélites et celui des *Augustins*, dont nous allons retracer l'origine.

Vers 1165 ou 1180, un prêtre de Calabre avait fondé, dans une grotte du Mont-Carmel, un refuge pour les prêtres pèlerins en Terre Sainte. En 1209, ils formèrent ensemble une congrégation religieuse sous l'autorité d'une règle fort semblable à celles des chartreux de Calabre, et qui fut confirmée en 1224 par Honorius III. Lorsque la

[1] Baur, III, 469.

Palestine fut retombée sous le joug des musulmans, ils se répandirent dans diverses contrées de l'Europe, surtout aux environs de Paris où saint Louis les accueillit en 1254 et se déclara leur protecteur. Leur ordre devint très populaire à cause de son origine qu'il faisait remonter jusqu'au prophète Élie, et de sa ferveur pour le culte de la Vierge, de qui leur général, l'anglais Stock, prétendait avoir reçu un scapulaire béni qui délivrerait du purgatoire tous ceux qui le porteraient en gardant la virginité. C'est en 1287 qu'ils commencèrent à revêtir ce signe distinctif sous leur manteau blanc rayé de brun qui devait rappeler celui d'Élie tombé du char de feu. En 1245 ou 1247, ils furent associés par Innocent IV aux ordres mendiants. Ils eurent aussi un tiers-ordre qui fut autorisé plus tard.

Quant aux *Augustins*, cet ordre provenait de la réunion d'un grand nombre de petites communautés d'ermites existant en Italie sous des règles et des noms divers, et qu'Innocent IV, en 1244, réunit sous la règle dite de saint Augustin. L'ordre se consolida par un chapitre général tenu en 1256. Mais ce ne fut qu'en 1567 qu'il fut par Pie V classé parmi les ordres mendiants dont ils avaient adopté le genre de vie. Ils eurent de bonne heure des couvents très nombreux, dont plusieurs, celui de Paris en particulier, relevaient directement du siège de Rome. Ils n'hésitaient pas à regarder saint Augustin comme leur fondateur et s'indignaient contre ceux qui assuraient qu'il n'avait pas été moine. Ils eurent aussi leur tiers-ordre laïque, ainsi que des couvents de femmes.

Le gouvernement des ordres mendiants, à la tête desquels demeurèrent toujours ceux de saint François et de saint Dominique, était, relativement à l'autorité civile, plus indépendant que celui de tous les autres ordres, puisqu'ils ne tenaient d'elle aucune possession territoriale; en revanche, ils dépendaient davantage des fidèles, de qui ils recevaient leur subsistance, et avant tout, du siège romain auquel ils devaient tous leurs privilèges. Quant à la forme de ce gouvernement, il était à la fois monarchique et représentatif: chaque couvent avait à sa tête un prieur ou gardien assisté d'un conseil de définiteurs; à la tête de tous les couvents d'une province était un provincial assisté d'un *conventus provincialis* ou assemblée de prieurs; enfin, à la tête de l'ordre entier, était un général qui résidait à Rome, et qui avait le pouvoir exécutif suprême, tandis que l'autorité législative résidait dans le chapitre général de l'ordre.

Dès leur origine, ils furent comblés de faveurs par la cour de Rome qui, en retour des services qu'elle espérait d'eux, et de leur vœu d'obéissance absolue, leur accorda une complète exemption de toute juridiction étrangère et le privilège de prêcher et de recevoir partout les confessions des fidèles, moyennant toutefois le consentement de l'évêque du lieu. Mais, indépendamment de ces privilèges, l'organisation particulière et le genre de vie des ordres mendiants favorisaient singulièrement leur extension et leur influence. Nulle part, ils n'avaient besoin de dotations pour leurs monastères; toute contrée leur était ouverte. N'étant point gênés comme les autres ordres par la nécessité de consulter leurs revenus, ils pouvaient admettre autant de religieux qu'il s'en présentait, et chacun d'eux, par la quête, pourvoyait à sa propre subsistance. Affranchis de ces soins de conservation et d'administration si compliqués pour les ordres rentés, ils pouvaient s'appliquer tout entiers à leurs fonctions de prédicateurs et de directeurs de consciences; l'habitude d'une vie rigoureuse et pénible leur faisait braver plus aisément les fatigues, les privations, ainsi que les rebuts et les mépris.

Sans être arrêtés par aucun obstacle, ils parcouraient les campagnes les plus reculées, visitaient les plus pauvres chaumières; le peuple dont ils partageaient le genre de vie pénible et précaire leur accordait plus aisément sa confiance. Ils jouissaient surtout d'un crédit illimité au tribunal de la pénitence; tels secrets qu'on eût craint de révéler à son propre confesseur, on les révélait avec moins de honte à des religieux qui ne faisaient que passer et devant lesquels on n'aurait plus à rougir. Enfin, l'on ne peut nier que, sous tous les rapports, ils ne fussent bien placés pour exercer autour d'eux un immense ascendant. Indépendants par leur genre de vie itinérant, ils pouvaient, en passant, faire entendre à ceux qu'ils visitaient des vérités sévères. On peut croire que leur exemple força le clergé séculier à retrancher beaucoup de son faste habituel. Lorsqu'ils avaient vraiment à cœur l'avancement du règne de Dieu, cette influence était souvent très heureuse, aussi beaucoup d'évêques les appelaient-ils dans leurs diocèses pour suppléer à l'incurie du clergé séculier. Un franciscain, natif de la Frise, réussit, au commencement du XIIIme siècle, à calmer, dans cette contrée encore barbare, la fureur des vengeances personnelles qui jusqu'alors n'avaient cessé de l'ensanglanter. Des dominicains rendirent le même

service en Lombardie[1]. Saint Louis avait une admiration sans bornes pour ces ordres et aurait donné volontiers, disait-il, une moitié de son corps à saint Dominique, une autre à saint François[2].

Mais le bien produit par les ordres mendiants ne fut point sans mélange. Plus leur influence était heureuse, exercée par des hommes dignes de respect, plus elle était funeste, exercée par des moines intrigants, tracassiers, comme il s'en trouvait nécessairement dans des ordres si nombreux et qui confiaient trop indistinctement à leurs membres la charge de confesseur. Leur vœu d'obéissance absolue en faisait des instruments aveugles, souvent pernicieux de la cour de Rome, particulièrement dans les croisades qu'elle publiait contre les princes, d'infatigables prôneurs de sa suprématie, d'intrépides apologistes de ses abus de pouvoir. N'ayant pas, comme les autres ordres, un fonds fixe qui assurât leur entretien, ils sacrifiaient tout au désir d'étendre leur influence, dénigraient les prêtres séculiers et les autres ordres[3], décriaient toutes les voies de salut qu'ils n'avaient pas enseignées. Ils avaient un talent inconcevable pour s'insinuer partout, dans les familles, dans les couvents, dans les châteaux, même dans les cours, et pour s'établir effrontément partout où on les avait laissés s'insinuer. Le concile de Mayence de 1261 s'emporte contre l'avidité vorace des frères quêteurs (*monstrosum turpis questus abusum*), qui allaient en tous lieux offrant de fausses reliques et d'abusives indulgences, qui renversaient toute discipline et consacraient le produit des aumônes au jeu, à l'intempérance et à la débauche[4]. Comme c'est par la superstition que l'on conduit le plus aisément la multitude ignorante, les ordres mendiants en étaient partout les auxiliaires les plus infatigables; ils embellissaient de mille fausses légendes la vie des saints de leur ordre, vendaient des amulettes, des formules d'oraison douées, disaient-ils, d'une vertu miraculeuse, arrachaient à la cour de Rome des bulles d'indulgence plénière pour ceux qui fréquentaient ou enrichissaient leurs églises ou mouraient dans l'habit de leur ordre.

D'un autre côté, comme depuis le XIIIme siècle une certaine ardeur

[1] Milman, IV, 406-408.

[2] Milman, V, 8.

[3] Des bénédictins furent pendus par des dominicains, en vertu d'une vision de ces derniers (*Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, 99).

[4] Mansi, XXIII, 1101-1102.

pour la science commençait à se montrer chez les esprits d'élite, les moines mendiants, surtout les dominicains, voulurent régner sur eux par la science[1], et n'eurent pas de repos qu'ils ne se fussent introduits dans les universités. Profitant d'une querelle qui s'était élevée à Paris entre les bourgeois et les professeurs, et ensuite de laquelle ceux-ci avaient été relégués hors de la capitale, les dominicains y obtinrent les premiers, en 1230, une chaire de théologie. En 1234, une riche maison fut construite en leur faveur, et, en 1244 et 1249, Innocent IV ordonna de leur réserver dans l'université un certain nombre de chaires de théologie. Les franciscains ne tardèrent pas à briguer les mêmes avantages, et peu s'en fallut que les deux ordres n'occupassent toutes les chaires dans les universités. On comprend les encouragements que, sous ce rapport, leur ambition trouvait à la cour de Rome, dont les doctrines favorites eussent par leur moyen pénétré dans toute la chrétienté. Mais ils rencontrèrent dans l'université de Paris une résistance inattendue.

En 1232, Guillaume de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, en défendant les droits de son corps, attaqua sans ménagement dans son ouvrage de *periculis novissimorum temporum*, l'ambition et l'hypocrisie des ordres mendiants[2]. Ceux-ci eurent pour défenseurs Thomas d'Aquin et Bonaventure. L'ouvrage de Guillaume de Saint-Amour fut condamné par la cour de Rome, lui-même destitué de ses fonctions par l'évêque de Paris et banni de France; toutefois il parvint plus tard, avec l'appui de ses nombreux étudiants, à se justifier auprès du pape Clément IV; mais l'université, soutenue par le clergé et le parlement, persistant dans sa résistance, exigea et obtint en 1318 des moines mendiants qui enseignaient dans son sein, un engagement de soumission à son autorité et leur refusa obstinément des chaires toutes les fois qu'avec l'aide des papes ils voulurent se rendre indépendants[3]. Cela n'empêcha pas ces moines d'y conserver de l'influence. L'université d'Oxford, qui ne leur opposa pas la même fermeté, les vit accaparer presque toutes ses

[1] Les dominicains comptèrent parmi eux beaucoup d'écrivains et de savants. Le maître du sacré palais à Rome, chargé de l'examen des livres, est toujours de leur ordre. Humbert de Romanis, un des leurs, encourageait chez eux l'étude du grec, de l'arabe et de l'hébreu, surtout dans leurs maisons d'Espagne (*Histoire littéraire*, t. XXIV, 91).

[2] Voyez l'abrégé de cette dispute : *Real-Encycl.*, XV, 471, et Milman, V, 43.

[3] *Histoire littéraire*, XXIV, 259.

chaires. A Paris même la supériorité d'un Albert le Grand, d'un Thomas d'Aquin, d'un Duns Scot leur fraya l'accès aux postes les plus relevés dans l'enseignement.

Des discussions ne tardèrent pas à éclater entre les ordres mendiants eux-mêmes. A la vérité leur sphère d'activité était différente, à bien des égards. Les dominicains, recrutés en général parmi la noblesse et en crédit auprès du redoutable tribunal de l'inquisition, dominaient, par l'influence politique et par la crainte, sur les hautes classes de la société. Ils habitaient plutôt les villes où leur prédication réunissait de plus grandes foules, et où ils trouvaient un public plus capable de l'apprécier. Les franciscains, au contraire, issus des classes moins relevées, dominaient plutôt sur la multitude. Toutefois dans les efforts que ces deux ordres faisaient à l'envi pour attirer à eux toute l'influence et tous les privilèges, il était impossible que leurs ambitions ne vinssent pas à se heurter fréquemment.

Entre eux régnait une sourde animosité qui éclata d'abord à propos de dissentiments dogmatiques [1]. Toutes les questions agitées alors dans les domaines de la théologie et de la philosophie devinrent entre eux des sujets de division. Les franciscains, pour flatter la superstition du vulgaire, avaient relevé la dignité de la vierge Marie, jusqu'à soutenir qu'elle n'avait point été conçue dans le péché originel; les dominicains aussitôt de crier à la nouveauté, à l'hérésie; et pendant des siècles entiers ces ordres disputèrent ensemble sur l'immaculée conception. Des questions plus sérieuses les divisèrent aussi. Le dominicain Thomas avait adopté sur la question des universaux l'opinion d'Aristote; le franciscain Duns Scot, au contraire, avait embrassé celle de Platon. Thomas d'Aquin pensait comme Augustin sur la grâce; Duns Scot, au contraire, penchait pour les semi-pélagiens. Les deux confréries prirent parti chacune pour l'opinion de son théologien et ce fut matière à de nouvelles disputes. Enfin ces deux ordres qui avaient semblé vouloir de concert porter au plus haut point l'ascétisme chrétien et qui, plus que tous les autres, avaient arboré l'étendard de la sainte pauvreté évangélique, n'avaient pas tardé à se diviser sur ce point.

Les dominicains, qui s'étaient réunis au nom de l'orthodoxie romaine

[1] Voy. sur les luttes au sujet des stigmatisés des deux ordres, *Revue des Deux-Mondes*, octobre 1854, p. 462.



plutôt qu'au nom de la pauvreté, et pour qui celle-ci, autant du moins qu'ils l'observaient, n'était qu'une vertu de parade, furent les premiers à se relâcher à cet égard. Ils soutinrent contre les franciscains, comme un article de foi, que Jésus et ses apôtres avaient possédé des biens en propre, et en dépit des malédictions anticipées de leur fondateur, réclamèrent le droit d'avoir des propriétés et des revenus. La mendicité ne fut plus dès lors pour les dominicains qu'une source de richesses ; car pendant qu'ils faisaient quêter pour leurs couvents la subsistance de chaque jour, ils employaient le produit des messes et des offrandes de toute sorte à acheter des terres, à arrondir leurs domaines, et à étendre indéfiniment le nombre de leurs adhérents.

Les franciscains eux-mêmes, fort scandalisés d'abord à la vue de ce relâchement, commencèrent à dégénérer à leur tour. La cour de Rome, tout en prodiguant des éloges à leur austérité, affectait de déplorer que tant de vertu ne cherchât pas l'occasion de se déployer dans les hautes dignités de l'Église, et saint François s'aperçut bientôt que des pensées d'ambition pénétraient sous la bure de ses religieux, et que sur la rude couche des frères mineurs on rêvait de crosses, de mitres et même de la pourpre des cardinaux.

Pendant un voyage qu'il fit en Palestine, en 1219, le frère Élie, son vicaire général, manifesta le premier des doutes sur la nécessité d'observer à la lettre la règle du fondateur, disant qu'elle renfermait bien des prescriptions qui excédaient les forces humaines, et qu'il était plus aisé d'admirer la vie de saint François que de l'imiter. Le saint, à son retour, remarqua chez son vicaire une tenue recherchée et presque coquette qui le choqua vivement. Il le déposa de sa charge, puis sur ses instances la lui rendit; mais après sa mort, le frère Élie trouva des partisans et des imitateurs, et l'ordre se partagea en deux fractions dont les siens formèrent la plus nombreuse [1], tandis que la fraction rigide suivit le portugais Antoine, dit de Padoue, ce fameux saint qui prêchait avec véhémence contre les marchands du temple et les vendeurs de messes, qui n'avait pour abri qu'une hutte de paille, et qui, lorsque les hommes refusaient de l'entendre, prêchait aux poissons.

La première de ces fractions, patronnée par les grands, prit le nom de « Frères de la communauté ; » l'autre, celui de « Franciscains zélés

[1] Sur l'histoire de ce schisme, voy. Hase, *Fr. v. Assisi*, p. 55.

ou spirituels. » Elles furent depuis ce moment en lutte continuelle et firent à l'envi des efforts pour s'assurer la domination de l'ordre [1]. Deux fois frère Élie en fut nommé général, deux fois il fut déposé ; cependant la victoire finit par demeurer aux frères de la communauté, et les papes ne négligèrent rien pour favoriser l'interprétation la plus relâchée de la règle. Dans les bulles destinées à décider entre les deux partis, ils établirent des distinctions et des explications plus que surprenantes.

Grégoire IX (1231) et Innocent IV (1245) décidèrent la question en faveur des frères de la communauté; ils distinguèrent entre la *possession* défendue aux ordres mendiants et l'*usage* qui leur était permis, comme si pour un ordre qui se renouvelait sans cesse, l'usufruit perpétué n'eût pas équivalu à la possession. Nicolas III, enchérissant encore sur cette explication bénévole, en publia une nouvelle qui, de fait, anéantissait la règle de saint François. Il y établissait que, sans doute, l'ordre ne possédait rien, mais que l'Église de Rome, propriétaire des biens de l'ordre, lui abandonnait, par faveur spéciale, le droit de les administrer et d'en jouir; puis il profitait d'un article qui laissait aux infirmiers certains pouvoirs discrétionnaires, pour relâcher encore les austérités de la règle, enfin excommuniait ceux qui l'interprétaient dans un sens contraire au sien.

Quand les franciscains spirituels virent les statuts de l'ordre ainsi faussés par la coupable complaisance de la cour de Rome, ce fut contre Rome qu'ils tournèrent leur animadversion. Ils se prévalurent pour cela des prophéties de Joachim, moine, puis abbé de Cîteaux, qui, censurant en style apocalyptique la déchéance de l'Église, l'apostasie du clergé séculier, sous l'influence du pouvoir et de la richesse, avait annoncé pour l'an 1260 le commencement d'un nouvel âge,où, d'après la prédiction de saint Jean [2], l'Évangile éternel serait publié par toute la terre, c'est-à-dire, selon l'interprétation de Joachim, où la face de l'Église serait renouvelée par une nouvelle effusion de l'Esprit saint [3]. Partant d'une distinction familière aux montanistes du second siècle, il distinguait trois états de l'Église de plus en plus parfaits, savoir : l'âge du Père, qui était celui de la lettre de l'Ancien Testament ou de la

[1] Baur, *Kirchengesch.*, III, 480.

[2] *Apoc.*, XIV, 6.

[3] Voyez Engelhardt (*Kirchengesch. Abhandl.*), *Der Abt Joachim*. Voyez Renan, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1866.



chair ; l'âge du Fils, celui de la lettre du Nouveau Testament ou du sang; l'âge de l'Esprit; en d'autres termes, l'âge des préceptes légaux, celui de la passion et celui de la contemplation. Au premier appartenait l'*ordo conjugatorum*, pour procréer le troupeau du Seigneur; au second l'*ordo clericorum* pour lui enseigner ses voies; au troisième enfin, l'*ordo monachorum*, le plus parfait des trois, pour l'élever au-dessus du monde et l'unir à Dieu. C'était par ce dernier, l'âge des contemplatifs, que Dieu sauverait l'Église après l'avoir châtiée. Par ces contemplatifs, Joachim n'avait voulu désigner sans doute que les moines en général, peut-être même ceux de son ordre. Les moines mendiants prétendirent que c'était eux, comme les plus austères, que Joachim avait eus en vue, et parmi eux, les franciscains se prétendirent désignés de préférence; enfin, quand la discorde eut éclaté entre les franciscains zélés et les mitigés, les premiers, à raison de leur renoncement absolu, s'appliquèrent exclusivement, sous le titre de spirituels, la prophétie de Joachim, et, comme l'an 1260 approchait, ils annoncèrent pour cette année-là l'époque de leur triomphe [1]. Ce fut la thèse que soutint, en 1254, le frère Gérard dans son *Introductorius in Evangelium æternum, seù in libros abbatis Joachim.* Cette notion de l'âge du Fils, éclipsé ainsi par l'âge du Saint-Esprit, le règne des papes et du clergé séculier supplanté par celui des moines, c'est ce que la cour de Rome ne crut pouvoir tolérer. Sur la dénonciation de Guillaume de St-Amour, le livre du frère Gérard fut condamné par Alexandre IV, et lui-même enfermé dans une prison où il languit dix-huit ans.

Le déchaînement des franciscains spirituels n'en fut que plus violent contre l'autorité papale. Un moine provençal, nommé Pierre d'Olive, auteur d'un nouveau commentaire, montra, dans la bête de l'Apocalypse, le clergé charnel et mondain, dans la Babylone, la grande prostituée, l'Église romaine, et dans l'ange qui ouvre le septième sceau, saint François revenant sur la terre avec celui dont il avait reçu les stigmates, assisté de tous ceux qui auraient conservé intacte la sainte pauvreté apostolique, et inaugurant définitivement chez les hommes le règne du Saint-Esprit. Quoique condamné par les supérieurs de l'ordre, ce livre, prôné dans la Haute-Italie par Ubertino de

[1] Engelhardt, p. 16, *Zeitsch. f. hist. Theol.*, an 1852, p. 627. Hahn, *Sect. d. Mittelalt.*, p. 263. Voy. la Condamnation de la prophétie au concile d'Arles (Mansi, t. XXIII, p. 1003).



Casale et Jean Segarelli de Parme, eut une foule de lecteurs passionnés.

Il se trouva même un pape pour prendre le parti des franciscains spirituels. Ce fut Célestin V, élu en 1294 par les cardinaux du parti des Ursins et de celui des Colonne qui, dans le conclave, n'ayant pu s'entendre, étaient allés de concert offrir la tiare à un pieux solitaire des Abruzzes, qui y menait depuis longtemps une vie des plus austères. Il se montra naturellement favorable au parti des zélés, et les incorpora au nouvel ordre qu'il avait fondé en 1254, sous le titre d' « Ermites célestins. » Se sentant peu fait pour la papauté, il y renonça dès la même année, et voulut regagner sa cellule, mais on l'enferma dans une prison où il mourut en 1296. Son successeur, Boniface VIII, persécuta de nouveau les spirituels; ceux-ci se séparèrent alors définitivement des franciscains mitigés, coupables, selon eux, de vingt-cinq infractions à la règle de saint François, et ne voulurent plus porter que le froc étroit et grossier du fondateur de l'ordre. Ni flatteries, ni menaces, ni supplices ne purent les faire renoncer à leur schisme. Sous Jean XXII, un grand nombre d'entre eux, saisis à Narbonne, périrent dans les flammes plutôt que de consentir à rien posséder. D'autres allèrent grossir des partis hérétiques formés dans le même esprit antipapal, mais sans échapper davantage aux limiers de l'Inquisition. Tel fut Gérard Segarelli, brûlé à Parme en 1300; tel fut encore le Milanais Dolcino, qui, après une résistance désespérée, subit également en 1303 le supplice du feu.

Ainsi la cour de Rome qui, malgré ses répugnances, avait cru devoir céder à l'enthousiasme excité par la règle de saint François, n'avait pas tardé à favoriser de toute manière l'adoucissement de cette règle, et avait fini par persécuter ouvertement ceux qui s'en montraient les rigides observateurs. Ceux-ci qui, de leur côté, pour obtenir de Rome la confirmation de leur ordre avaient prononcé un vœu d'obéissance absolue au saint-siège, n'avaient pas tardé à reconnaître qu'il y avait incompatibilité entre les deux espèces de vœux, et, pour demeurer fidèles à la pauvreté, s'étaient séparés de Rome. Celle-ci avait repris sa pente favorite; les amis du renoncement s'étaient déclarés contre elle. Après bien des tiraillements, toutes choses avaient suivi leur cours naturel; les situations fausses ne sauraient durer.

Mais, chose bizarre! pendant que la grande masse des franciscains,

ceux qu'on appelait les frères de la communauté, soutenaient contre les franciscains spirituels la cause du relâchement, ils se croyaient encore en droit de soutenir contre les dominicains la cause de l'austérité. Grâce à la bénévole fiction de Nicolas III, qui avait déclaré tous les biens dont ils jouissaient, propriété de l'Église de Rome, se croyant parfaitement en règle à l'égard des maximes de leur fondateur, ils prêchaient aux autres, sans scrupule, la pauvreté et le renoncement. Ils persistèrent à soutenir, contre les dominicains, que Jésus et ses apôtres n'avaient rien possédé en propre ni en commun. Accusés d'hérésie pour cette assertion, ils en appelèrent au saint-siége; mais Jean XXIII (1322) leur prouva que, malgré les ingénieux arrangements de Nicolas III, ils étaient réellement propriétaires, et, pour mieux le constater, il renonça, au nom de l'Église romaine, à tout droit sur leurs biens[1]; il voulut ainsi les contraindre à posséder, malgré eux, et à poser ce masque de pauvreté évangélique dont ils s'étaient couverts jusqu'alors. Ce fut l'occasion d'un nouveau schisme dans l'ordre des franciscains. Une partie des frères de la communauté et, à leur tête, Michel de Césène, général de l'ordre, nommé en 1316, se soulevèrent contre l'autorité de Rome, se liguèrent contre Jean XXIII avec l'empereur Louis de Bavière, et, jusqu'à la mort de ce pape qui les avait condamnés, ne cessèrent de le poursuivre de leurs accusations d'hérésie, comme ayant cassé la décision de ses prédécesseurs. Il fallut enfin renoncer à les soumettre. Quelques-uns qui se désignaient eux-mêmes sous le nom de Fratricelles furent brûlés à Avignon, et moururent comme des martyrs. C'est pourquoi le concile de Constance, qui n'avait pas les mêmes raisons de sévir contre eux et qui était en lutte avec Rome, finit par les reconnaître comme un ordre séparé sous le nom de « Frères de l'étroite observance. » Ainsi fut consommé sans retour le schisme des franciscains.

Depuis la fondation des ordres mendiants, qui avaient porté, en principe du moins, l'ascétisme à son plus haut degré, la fécondité du monachisme proprement dit, de celui qui était lié par des vœux, sembla épuisée par ce grand effort, et il ne se créa plus que des communautés beaucoup moins renommées. Telles furent la congrégation « de

[1] Fleury, XCII, 64; XCIII, 15.

sainte Marie de Montolivet,» fondée près de Sienne par Tolomeï, ancien docteur en droit, et confirmée en 1319 par Jean XXII qui la soumit à la règle de saint Benoît;

L'ordre des « Jésuates » uniquement composé de laïques, fondé d'après la règle de saint Augustin par Colombino, gonfalonier de Sienne et confirmé en 1367 par Urbain V;

L'ordre de « sainte Brigitte, » fondé en 1363 en Scandinavie par la célèbre veuve de ce nom, ordre composé d'hommes et de femmes qui, sous la direction d'une abbesse, habitaient deux parties séparées d'un même couvent.

La plus influente de ces nouvelles congrégations fut celle des « Minimes, » fondée par François de Paule en Calabre, l'année 1487, et dont le nom exprimait sa prétention de renchérir sur l'humilité des frères mineurs de saint François. Il se distinguait surtout des autres ordres par l'observation exagérée des jeûnes du carême. Il se répandit d'abord en Italie, en Espagne et en France sous Louis XI et Charles VIII qui eurent le fondateur en grande vénération; ses disciples ne manquèrent pas de noter tous ses traits de ressemblance avec le Sauveur.

Pour achever l'histoire du monachisme au moyen âge, nous aurions encore à énumérer les *communautés libres*, dont les adeptes ne prononçaient pas de vœux spéciaux et ne vivaient pas cloîtrés. Mais à raison de l'époque de leur fondation, du but qu'elles se proposaient pour la plupart, leur histoire appartient à la seconde section du moyen âge, à l'époque des précurseurs de la réforme de Luther. Il ne nous reste donc, pour achever l'histoire de l'ascétisme dans la section qui nous occupe, qu'à étudier l'influence que le monachisme exerça sur la constitution du clergé séculier.

B. MORALE DES CONSEILS DANS LE CLERGÉ SÉCULIER

1. VIE CANONIQUE

On se rappelle que le désir de faire participer celui-ci au renom de sainteté dont jouissaient les moines était un des motifs principaux qui, au VIIIme siècle, avaient présidé à l'établissement de la *vie canonique*. En même temps qu'il avait paru plus facile aux évêques de surveiller la conduite des prêtres en les réunissant autour d'eux dans un domicile commun et sous une règle austère, qui déterminait l'emploi de leurs

heures et leur interdisait la jouissance individuelle de tous biens immeubles, on avait espéré leur assurer de la part du peuple la même considération dont les moines étaient entourés. Cette nouvelle institution avait obtenu en effet une grande faveur. Moins d'un demi-siècle avait suffi pour généraliser en occident l'établissement des chapitres canoniaux.

Mais si la règle avait fléchi dans les couvents, il avait été bien plus difficile encore d'y astreindre des prêtres que leurs fonctions mêlaient davantage au monde. Au Xme siècle presque tous les chapitres étaient en voie de décadence.

Après beaucoup d'efforts tentés par Norbert, par Romuald et par l'évêque de Volterra pour arrêter cette dégénération, on crut n'y voir d'autre remède que de rapprocher encore davantage le régime des chapitres de celui des monastères. Ce fut en particulier la pensée de Pierre Damien, l'austère ami d'Hildebrand. La règle de Chrodegang lui parut trop relâchée en ce qu'elle permettait aux chanoines la possession d'une certaine propriété individuelle, et donnait lieu par là à l'invasion de la mollesse et de la cupidité; il entreprit donc de ramener l'institution à ce qu'il regardait comme sa forme primitive, en lui prescrivant une nouvelle règle dont il prétendit qu'Augustin était l'auteur. Elle ôtait aux chanoines toute propriété individuelle, mobilière aussi bien qu'immobilière et ne leur permettait de rien posséder qu'en commun.

Depuis la fin du XIme siècle, il se forma en Allemagne quelques communautés cléricales organisées selon ce système. Les chanoines qui en firent partie prirent le nom de chanoines *réguliers*, par opposition aux anciens qu'on appela *séculiers*. Dans le siècle suivant (1131-1169), Géroh, prévôt du chapitre de Reichsberg, Yves de Chartres, Bernard de Clairvaux, et d'autres zélés partisans de la réforme cléricale, travaillèrent selon le même plan au rétablissement de la vie canonique et à la propagation de la règle de saint Augustin. Yves de Chartres eut même d'assez grands succès à cet égard pour qu'on l'ait considéré comme le second fondateur de la vie canonique.

Mais ces succès ne furent que passagers. Les encouragements destinés à exciter le dévouement de l'ordre clérical étaient si mal entendus qu'ils ne servirent en dernier résultat qu'à tuer ce dévouement. Il en fut des chapitres de chanoines comme des chapitres de moines. Les exemptions accordées par les papes aux chapitres réformés, en leur ôtant la précieuse surveillance de l'évêque, favorisèrent le relâchement

de la discipline. Les riches donations que leur réputation de sainteté leur attira d'abord, portèrent à cette sainteté même l'échec le plus fatal, firent germer de nouveau dans les chapitres l'orgueil, la cupidité, l'égoïsme, la paresse, la discorde. Au XIIIme siècle, les chapitres réguliers devinrent pour la plupart des *capitula clausa*, c'est-à-dire astreints à ne recevoir qu'un nombre de membres déterminé, afin que la part de chacun sur les revenus du chapitre fût d'autant plus forte [1]. Le titre de frères fut échangé contre le titre de Dom (*Dominus*). Les chanoines réguliers voulurent avoir eux-mêmes l'administration de leurs biens, et après avoir séparé de la portion de l'évêque celle de la communauté, insensiblement ils se partagèrent celle-ci sous forme de *prébendes*. Dans maints chapitres cathédraux les canonicats ne furent bientôt plus que de riches sinécures réservées aux jeunes gens des plus illustres familles.

Enfin, malgré les efforts de plusieurs papes, malgré les canons du IVme concile de Latran [2], et les peines qu'il décernait contre les violateurs de la règle, les chanoines recommencèrent à s'exempter de la vie commune [3], et si de temps en temps, les jours de grandes fêtes, ils se rassemblaient dans le réfectoire, c'était bien moins par respect pour l'esprit de l'institution que pour prendre en commun de copieux repas. On disait alors dans un apologue latin que le loup, étant devenu moine, les jours qu'il désespérait de s'accoutumer au maigre, se faisait chanoine. La règle d'Augustin tomba donc peu à peu en oubli, comme était tombée celle d'Aix-la-Chapelle. Nicolas de Clémanges fait le plus triste tableau de la vie des chanoines de son temps [4].

Tel fut le résultat des efforts tentés pour soumettre le clergé séculier au régime de la pauvreté et de la séquestration monastiques. Eut-on plus de succès en lui imposant avec une nouvelle rigueur la règle ascétique du célibat?

2. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE

Depuis que le pape Siricius en avait fait un précepte obligatoire pour le clergé d'occident, tous les règlements subséquents des conciles

[1] Baur, 271.
[2] Mansi, XXII, 991.
[3] C'est ce que confesse, entre autres, le prieur du chapitre régulier de Vicanum (diocèse de Cahors) quand l'archevêque de Bourges va le visiter (Mansi, XXIV, 753).
[4] Nicolas de Clémanges, *De ruina ecclesiæ*, XX.

n'avaient pu empêcher des infractions multipliées. Jusqu'aux X[me] et XI[me] siècles, dans certains diocèses d'Italie, ceux entre autres de Turin, de Milan, de Florence, de Lucques, la plupart des ecclésiastiques et même plusieurs évêques étaient mariés [1]. Il en était de même en Angleterre, où l'invasion des Danois avait favorisé l'affaiblissement de la discipline cléricale. En vain le farouche abbé saint Dunstan, parvenu à l'épiscopat, avait-il fait violemment chasser de leurs paroisses, et remplacer par des moines, les prêtres qui voulaient garder leurs femmes, cette rigueur n'avait eu d'effet que pour un temps, et les diocèses où régnait l'ancienne liberté étaient ceux où les mœurs du clergé, même de l'aveu des partisans du célibat, étaient réputées les plus pures. Pierre Damien et Anselme, plus tard pape sous le nom d'Alexandre II, ne peuvent s'empêcher de rendre hommage aux vertus du clergé du nord de l'Italie, tandis que Pierre Damien lui-même, dans son *gomorrianus*, censure avec la dernière amertume les vices qui déshonoraient ailleurs tant de membres du clergé [2], en sorte que les canons des conciles du temps sont déjà remplis de décrets contre les ecclésiastiques libertins ou adultères.

Si donc on se fût contenté de sévir contre les prêtres déréglés et de les obliger, ou à rompre leurs unions illicites, ou à les légitimer par le mariage, nul doute qu'on eût ainsi réformé d'une manière efficace les mœurs du clergé. C'était l'avis très sage qu'Ulric, évêque d'Augsbourg (le premier évêque cependant qui ait été canonisé par un pape), donnait à Nicolas II, lorsque, invoquant à la fois l'autorité de l'Évangile et celle de l'expérience, il l'exhortait à tolérer le mariage des prêtres, pour n'avoir pas à réprimer en eux les désordres souvent les plus révoltants [3].

Mais ce n'était là ni l'esprit de l'époque, ni celui de l'Église, ni surtout celui des pontifes romains.

Aux yeux des chrétiens d'occident, grâce sans doute aux maximes ascétiques d'Augustin et de Jérôme, le mariage, bien que béni par l'Église, passait généralement pour un état inférieur à celui du célibat. Le peuple, ébloui par le renom de sainteté suréminente qui s'attachait à l'état monastique, requérait de ses prêtres le même sacrifice, et

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 280-286. Burcard, évêque de Lausanne, l'était également.

[2] Gieseler, ibid.

[3] Gieseler, ibid., p. 284. Baur, *Kirchengesch.*, III, 130 ss.

n'envisageait qu'avec défaveur les ecclésiastiques mariés [1]. Ce point de vue était si fort accrédité dans les provinces latines que le concile *in Trullo* (an 692), tout en repoussant pour le clergé grec le joug que Siricius avait imposé à celui d'occident, s'était cru obligé d'établir une exception pour les prêtres des provinces latines encore soumises à cette époque à l'empire grec, et de leur permettre de se séparer de leurs femmes dans le cas où leur mariage serait en scandale aux fidèles, et le crédit de leur sacerdoce ainsi compromis. Les Bulgares, lorsqu'ils abandonnèrent le rite grec pour le rite latin, avaient de même demandé au pape Nicolas Ier s'ils ne devraient pas exclure de leurs églises les prêtres mariés.

Ce jugement du peuple devait naturellement influer sur celui de l'Église. En tolérant le mariage dans le clergé séculier, elle eût craint de l'abaisser aux yeux du grand nombre, et, en particulier, de lui ôter la confiance dont il avait besoin au tribunal de la confession. L'Église avait encore d'autres scrupules contre le mariage des ecclésiastiques. Elle y voyait un obstacle à l'observation régulière de la vie canonique, elle craignait, et avec raison sans doute, qu'ils ne voulussent s'assujettir ni à la résidence ni à la vie commune dans le cloître. Elle craignait, ou affectait de craindre, que le soin d'une famille ne les détournât de l'accomplissement de leurs devoirs pastoraux. Elle craignait surtout de leur part l'accaparement des biens ecclésiastiques ; car quoique des liens illégitimes contractés par les prêtres pussent les y porter également [2], des prêtres mariés étaient soupçonnés de s'y livrer plus facilement en sûreté de conscience. De graves plaintes s'étaient élevées à cet égard dans plusieurs conciles. Dans celui de Pavie, entre autres, on s'était plaint « qu'à divers titres et sous divers prétextes, quelquefois même par de faux écrits ils aliénaient les biens de l'Église au profit de leurs familles, » que « des clercs, serfs ou colons de l'Église épousaient des femmes libres et en avaient des enfants qui, suivant la condition

[1] Un curé de Châlons ayant épousé une femme en présence de ses paroissiens, des hommes pieux et fidèles, dit son évêque, s'opposèrent à ce qu'il l'emmenât chez lui.

[2] Le concile de Londres de 1287 se plaint de voir, par les prêtres concubinaires aussi bien que mariés *bona ecclesiastica diripi*. (Mansi, t. XXIII, p. 455). Adalbéric, évêque italien, ayant donné un évêché à son fils naturel, voulait encore avoir pour lui l'abbaye du Mont-Cassin et avait traité pour cette affaire avec quelques-uns des moines (Fleury, LVII, 41).



de leurs mères, étaient habiles à hériter d'eux et en recevaient de riches patrimoines aux dépens de l'Église qui se voyait enlever tout à la fois ses biens et ses serfs. » C'était pour y remédier que le concile de Pavie (can. 3) ainsi que le neuvième concile de Tolède (can. 2) avait ordonné que tout enfant d'ecclésiastique, même né de femme libre, ne pourrait hériter de ses parents et demeurerait à jamais avec tous ses biens serf de l'Église. C'était encore dans le même but que les conciles de Bourges (1031), de Toulouse (1056), de Rome (1072) et plusieurs autres, avaient sévèrement défendu aux fidèles de donner leurs filles en mariage aux ecclésiastiques ou à leurs fils, aussi bien que d'en épouser eux-mêmes les filles; et qu'enfin, surtout, maints conciles avaient déclaré qu'aucun fils d'ecclésiastiques ne pourrait desservir l'église de son père; le concile de Bourges avait même défendu d'en admettre dans le clergé, et même quelques autres les avaient adjugés à l'Église comme esclaves[1].

Mais ce furent les papes qui se crurent le plus fortement intéressés à la prescription du célibat ecclésiastique. Tant que le mariage était permis au clergé, il ne pouvait former un corps séparé et indépendant du monde, apte par conséquent à le soumettre à ses lois. Une famille à élever, des enfants à établir, des protecteurs à leur assurer, c'étaient autant de gages qu'il donnait au pays au préjudice de l'Église, au siècle dont les papes cherchaient à l'isoler, à la puissance civile dont ils voulaient l'affranchir. « L'Église, disait Grégoire VII[2], ne sera soustraite au joug des laïques que lorsque les clercs seront séparés de leurs femmes. » Il fallait à la cour de Rome des prêtres qui, de même que les moines, ne tinssent au monde par aucun lien, pour ne dépendre que d'elle seule, qui n'eussent d'autre famille que l'Église, d'autre patrie, d'autre appui que l'Église, d'autre intérêt que celui de l'Église, afin de ne reconnaître d'autre autorité que la sienne et de la soutenir constamment dans les luttes où elle était engagée pour l'indépendance et la domination.

Le pape Grégoire II avait fait, il est vrai, une exception au décret de Siricius en faveur des prêtres des nouvelles églises fondées en Allemagne, pourvu qu'ils n'épousassent pas de veuves et ne se mariassent pas deux fois. Mais Zacharie avait bientôt rétabli le décret dans sa rigueur; ses successeurs avaient suivi son exemple et Hildebrand, dès

[1] Fleury, LIX, 23.
[2] Grégoire VII, *Epist.*, III, 7.

son entrée dans le sacré collège, fit considérer comme une des parties les plus essentielles du plan formé pour l'affranchissement de l'Église, l'absolue interdiction du mariage aux membres du clergé. Dans le point de vue ultra-ascétique qui lui était commun avec Pierre Damien, il affecta de confondre pour le clergé, le mariage et les unions illicites [1] : choquante et scandaleuse association de termes pour étendre à l'un la juste réprobation qui s'attachait à l'autre. Il semble, dans certains passages, ne sévir contre les prêtres débauchés que pour se donner le droit de sévir contre les prêtres mariés ; il va même jusqu'à traiter leur mariage de fornication, et pour autoriser les mesures de répression les plus sévères, en fait une hérésie remontant jusqu'aux nicolaïtes.

Sous l'inspiration d'Hildebrand, Léon IX interdit à tout évêque, prêtre, diacre ou sous-diacre marié ou concubinaire de dire la messe ; et comme sanction de cette défense, non content d'exhorter les princes à déployer la force s'il le fallait pour déposer les prêtres mariés [2], il n'hésita point à armer contre eux le fanatisme populaire, en défendant à tout fidèle d'entendre la messe d'un prêtre qu'il saurait engagé dans ces liens. Élevé au pontificat, Hildebrand renouvela en 1074 avec des clauses pénales encore plus sévères l'édit qu'il avait dicté à son prédécesseur et envoya en tous lieux des légats pour les exécuter. Ses successeurs imitèrent fidèlement son exemple et, pendant près d'un siècle après lui, il ne se tint pas un concile où ces décrets ne fussent renouvelés.

Quoique les légats trouvassent pour auxiliaires en maintes contrées la jalousie des moines et la superstition du peuple, surtout des paysans, et malgré la sévérité des peines qui, en d'autres pays, en Espagne, en Angleterre, dans le nord, mirent les prêtres mariés hors la loi, ce ne fut pas néanmoins sans une longue résistance du clergé que le décret touchant le célibat ecclésiastique put être pleinement mis en vigueur. Aux ordonnances arbitraires des papes on opposa l'usage de l'Église primitive, les déclarations de Jésus, l'exemple de quelques apôtres, l'autorisation donnée au clergé de Milan par saint Ambroise de garder les femmes qu'ils auraient épousées avant leur ordination, on rappela

[1] Mansi, *Conc.*, t. XXI, p. 282. *Concubinarum et uxorum contubernia penitùs interdicimus.*

[2] Voy. Grégoire, Ep., l. II, 45 ; l. IV, 21.

le mariage d'Adrien II [1]. Une foule de prêtres déclarèrent qu'ils « renonceraient au sacerdoce plutôt qu'au mariage, et qu'alors Grégoire verrait s'il pouvait faire des anges pour les mettre à la tête des églises. » A Cambrai, le peuple brûla un homme qui voulait empêcher les prêtres mariés de célébrer la messe [2]. A Milan, à Florence il y eut des émeutes qui coûtèrent la vie à Ariald, l'un des agents les plus rigoureux d'Hildebrand. Quand l'archevêque de Mayence voulut mettre l'édit de Grégoire à exécution, il fut menacé par ses prêtres de la déposition et de la mort, et obligé de céder à ces menaces. En France, les mêmes scènes se renouvelèrent. A Rouen [3], les prêtres poursuivirent à coups de pierres leur archevêque, tandis que leurs femmes faillirent massacrer l'abbé Bernard, qui avait exhorté ces mêmes prêtres à les renvoyer. Pendant assez longtemps l'autorité ecclésiastique se vit obligée de lâcher prise et de fermer les yeux sur le mariage des prêtres. A Liège, en Normandie, en Angleterre, en Irlande, en Hongrie, en Suède, en Norwège et en Pologne [4] il y eut des ecclésiastiques mariés jusqu'à la fin du XIIme siècle (à Zurich il y en avait encore en 1230) ; ce ne fut qu'au XIIIme siècle, à l'apogée de la puissance papale, que les résistances cessèrent peu à peu et que les lois sur le célibat ecclésiastique purent être mises en complète vigueur dans tout l'occident.

Mais quand on fut parvenu à abolir entièrement le mariage des prêtres, vit-on disparaître pour cela les dérèglements qui avaient servi de motif ou de prétexte à cette mesure? Quand les unions légitimes cessèrent d'être tolérées, les liaisons criminelles furent-elles pour cela plus rares qu'autrefois? Jamais, au contraire, l'on ne vit se renouveler plus constamment que depuis cette époque les décrets des conciles contre les *focariæ*, les *pedissequæ sacerdotum* (surtout, il est vrai, par la peur du scandale, *ne publicè teneant focarias*), ainsi que sur les enfants naturels qui naissaient de ces unions. Schröck a eu la patience de noter près d'une centaine de ces décrets. Maint ecclésiastique qui, avant les mesures contre le célibat, s'était borné à un légitime mariage, depuis que le mariage était traité de fornication, ne se faisait aucun

[1] Milman, *Hist. of lat. Christianity,* III, 61. *Hist. des papes,* La Haye, 1732, II, 103. *Revue brit.,* an 1854, t. XXIII, p. 282.
[2] Grégoire, Ep. 20, liv. 4.
[3] Milman, *Chr. Latin.,* III, 143.
[4] Gieseler, *Kirchengesch.,* II, 2, 290 ss. *Real-Encycl.,* XII, 7.

scrupule d'entretenir plusieurs maîtresses. Les évêques ne pouvant réussir à dissoudre ces liens illégitimes, étaient obligés de fermer les yeux, ou tout au plus de punir l'infraction à la loi par une amende, qui équivalait en quelque sorte à l'achat d'un permis de libertinage[1]; car c'était ainsi que cette amende était considérée le plus souvent, et la loi contre l'impureté n'était en définitive qu'un moyen fiscal exploité au profit des évêques. Il y eut même des conciles qui sanctionnèrent ce prétendu moyen de répression. Cornélius Agrippa parle d'un évêque qui recevait annuellement de 1100 prêtres de son diocèse autant de florins d'or pour autorisation d'avoir des maîtresses[2].

Au reste les évêques avaient leurs raisons pour se montrer à cet égard si indulgents et si faciles; ils avaient eux-mêmes besoin d'une semblable indulgence et la trouvaient volontiers chez leurs supérieurs. Sous le pontificat de Grégoire IX[3], un évêque de Liége, non content d'entretenir publiquement l'abbesse d'un couvent de bénédictines, osait se vanter d'avoir séduit plusieurs religieuses, d'avoir eu en 22 mois quatorze enfants, d'avoir doté les uns, tout jeunes encore de bénéfices ecclésiastiques avec ou sans cure d'âmes, d'avoir marié les autres avec des personnes nobles, en les dotant avec des biens de l'Église mobiliers ou immobiliers. Grégoire IX lui adressa des remontrances, il est vrai, mais bien moins sévères que celles qu'il adressait dans le même temps à l'empereur Frédéric; il l'engagea à s'imposer diverses pénitences, mais ne l'excommunia point et ne le déposa point, et ce ne fut qu'en 1274, au concile de Lyon, que cet indigne évêque fut dégradé par Grégoire X, son ancien ennemi.

Faute donc de vouloir appliquer à la corruption de ce corps le véritable remède, on se borna, dans les conciles réformateurs du XV[me] siècle, ou plutôt dans presque tous les conciles généraux ou provinciaux assemblés dans le cours de ces deux siècles, à publier contre les clercs violateurs de leur vœu de chasteté de nouveaux règlements tout aussi vains, de nouvelles peines tout aussi illusoires, et des prescriptions

[1] *Concil. Rotom.*, an 1128, can. 1 (Mansi, XXI, 375). *Ut nullus presbyter uxorem habeat. Qui verò à pellice abstinere noluerit, ecclesiam non teneat, etc.* C'est-à-dire qu'un prêtre ne pouvait être marié, mais pouvait avoir une maîtresse, pourvu qu'il consentît à ne point exercer les fonctions de la prêtrise.

[2] Gieseler, III, 2, 177, 258.

[3] Mansi, XXIV, 27.



tout aussi déplacées, si nous en croyons ceux qui disaient que le concile de Constance, avant de sévir contre ces prêtres, aurait dû commencer la réforme dans son propre sein. La corruption s'étendait si loin, que les liens du mariage même n'étaient plus respectés, et en certains pays, comme l'atteste Nicolas de Clémange, l'honneur des familles avait si souvent à souffrir de la licence du clergé, que les mêmes peuples qui n'avaient pas voulu de prêtres mariés ne voulaient plus admettre que des prêtres ayant des maîtresses en titre, tant les absurdes prescriptions de l'Église avaient faussé le sens religieux et moral.

A la vue de ces tristes exemples qui confirmaient avec tant d'évidence ce qu'il eût été si aisé de prévoir avant de publier ces absurdes décrets, quelques ecclésiastiques éclairés en revinrent à se demander s'il n'eût pas mieux valu laisser tomber en désuétude la prescription de Siricius et autoriser, comme dans l'Église grecque, les prêtres à garder leurs femmes. C'est l'avis, qu'avant de devenir pape, avait émis Æneas Sylvius, celui qu'émit timidement le cardinal Zabarella dans les *Capita agendorum* du concile de Constance. Mais l'opinion était encore si peu mûre à cet égard, qu'un des membres les plus distingués de ce concile, le pieux Gerson, se déclara en faveur du célibat perpétuel et obligatoire du clergé, disant « qu'il valait mieux encore avoir des prêtres peu chastes que de n'en avoir point du tout [1]. »

Tel était le résultat des tentatives faites pour assimiler, quant au genre de vie, le clergé séculier au clergé régulier, et faire prévaloir chez l'un et chez l'autre la morale des conseils. Nous avons vu à quel point cette morale, si relevée en théorie, s'était dégradée chez un grand nombre de ses prétendus observateurs.

II. MORALE DES PRÉCEPTES

En ce qui concerne la morale *des préceptes*, l'action de l'Église à cette époque, plus empreinte de l'esprit de l'Ancien que de celui du Nouveau Testament, plus dirigée dans l'intérêt de l'autorité sacerdotale, que dans celui de la sanctification des fidèles, consista moins à les éclairer, et à les stimuler dans la pratique de leurs devoirs, qu'à leur enseigner le moyen d'éviter la peine attachée à leur violation.

[1] *Real-Encycl.*, V, 98. Gerson, *Dialog. sophiæ et naturæ sup. cœlib. ecclesiast.*

La première condition qu'elle leur dictait dans ce but, le premier acte indispensable dont elle faisait dépendre l'absolution, c'est ce qu'on appelait la « confession auriculaire. »

1. CONFESSION

Dans les siècles précédents, quoique la confession des péchés au prêtre fût, surtout depuis le pontificat de Léon le Grand, fort recommandée aux fidèles, jamais elle n'avait été positivement exigée sous peine d'exclusion de l'Église et du salut. Il y avait même encore des théologiens fort accrédités qui regardaient la confession des péchés à Dieu seul comme suffisante, et qui, tout en recommandant aussi la confession auriculaire, admettaient qu'elle pouvait se faire à un laïque. Gratien, dans son *Decretum*, après avoir cité le canon du concile de Châlons de l'an 813 qui recommande à la fois la confession à Dieu et la confession au prêtre, déclare lui-même ne point prononcer entre l'une et l'autre, attendu qu'elles ont toutes deux en leur faveur de grandes autorités, et laisse en conséquence le choix à ses lecteurs. Pierre Lombard se montre déjà plus exprès en faveur de la confession à un ecclésiastique, sans laquelle, dit-il, non plus que sans la confession à Dieu, on ne peut entrer en paradis. Il reconnaît toutefois que ses contemporains étaient divisés sur ce point, et enseigne, ainsi qu'Albert le Grand, qu'à défaut d'un prêtre, on peut se confesser à un laïque.

Cependant, l'opinion qui regardait comme obligatoire la confession à l'oreille du prêtre, obtenait chaque jour plus de faveur. Ce fut en partie pour l'accréditer que les principaux scolastiques des XIIme et XIIIme siècles, mirent la pénitence au rang des sacrements. Ils s'appuyaient à cet égard sur l'analogie établie par les anciens pères entre la pénitence et le baptême, la première réintroduisant dans l'Église ceux que, depuis leur baptême, le péché en avait exclus [1]. Or, les sacrements ne pouvant être administrés que par le prêtre, et celui-ci ne pouvant connaître le péché, s'il ne lui était révélé par le pécheur, cette révélation était de nécessité de salut pour celui qui était tombé en péché mortel [2].

[1] Thomas d'Aquin, *Somme*, VIII, 27.

[2] La confession à un laïque qui, pour Albert le Grand, avait une valeur sacramentelle, pour Thomas d'Aquin une valeur seulement quasi sacramentelle, pour Bonaventure ne fut plus sacramentelle du tout, attendu qu'il y manquait le pouvoir desclefs (Gieseler, II, 2, 489-490).



Avoué au prêtre, il passait au rang des péchés véniels qui peuvent s'expier dans le purgatoire; non révélé au confessionnal, il entraînait les peines de l'enfer. C'est ce qui, dans le concile de Latran de l'an 1215, donna lieu au célèbre décret d'Innocent III[1] : « Tout fidèle de l'un ou ou de l'autre sexe, parvenu à l'âge de discrétion[2], est tenu de confesser fidèlement ses péchés, au moins une fois l'an, au prêtre de sa paroisse, ou à tel autre, moyennant l'assentiment formel de celui-ci, d'accomplir selon ses forces la pénitence qui lui sera imposée, et de recevoir avec respect, au moins à Pâques, le sacrement de la communion (à moins qu'il n'en ait été exclu pour un temps), le tout, sous peine d'excommunication et de refus de sépulture ecclésiastique. »

Ce décret, que Thomas d'Aquin considère comme nouveau, en tant qu'il prescrivait de droit divin ce qui jusqu'alors n'était que recommandé, eut dès lors force de loi dans tout le monde catholique. Innocent y fit joindre des instructions et des directions pour le prêtre qui recevait la confession, en particulier, la défense formelle de la révéler de quelque manière que ce fût, sous peine de déposition du sacerdoce et de réclusion perpétuelle dans un monastère[3].

Avec quelque sévérité néanmoins que ce secret fût exigé, et avec quelque fidélité qu'il fût généralement gardé, il était difficile d'imposer aux fidèles un joug plus pénible que celui de la confession obligatoire. Ce tribunal dressé pour tous, et devant lequel tous étaient obligés de comparaître, au moins une fois l'an, sous peine de se compromettre avec le saint office (car on ne pouvait communier sans s'être préalablement confessé, ni s'abstenir de communier sans se rendre suspect d'hérésie), cette nécessité de dévoiler, sous peine de damnation, ses fautes, ses pensées même les plus secrètes à un homme peut-être indigne de cette confiance, répugnait naturellement aux nouveaux peuples chrétiens. On ne pouvait donc espérer de les y assujettir, qu'autant qu'on leur offrirait en compensation l'attrait d'une absolution plus immédiate et plus aisée à obtenir. Aussi, en même temps que la confession au prêtre devient

[1] Can. 21. Mansi, XXII, 1007.

[2] Cet âge, selon quelques commentateurs, était celui de sept ans, suivant le plus grand nombre, celui de quatorze.

[3] D'après un décret d'Honorius III, le confesseur ne pouvait être obligé, même par les tribunaux, de rien faire connaître de ce qui lui était révélé au confessionnal, fût-ce même des projets criminels non encore mis à exécution.

plus obligatoire, voyons-nous se relâcher de plus en plus les liens de l'antique discipline, et l'indulgence de l'Église croître avec l'infirmité de ses nouveaux prosélytes.

Et d'abord, tandis que dans l'origine l'absolution de l'Église n'était accordée qu'après l'*entier accomplissement* de la pénitence prescrite, au moyen âge, plus encore que dans les siècles précédents, il fut permis aux prêtres de la donner immédiatement après la confession et l'*acceptation* de la pénitence. Tel fut en 745 le statut de Boniface, inséré ensuite dans les capitulaires[1].

Ce fut surtout dans la nature des satisfactions ou pénitences exigées du pécheur pour obtenir son absolution, que l'Église montra une indulgence toujours croissante. Mais, pour comprendre sa manière de procéder à cet égard, il faut nous placer au point de vue moral dominant à cette époque, et nous rappeler l'idée que les chrétiens, pour la plupart, se formaient alors des jugements de Dieu. Tandis que c'était dans le cœur, avant tout, que Jésus se proposait de détruire le péché, qu'à l'amendement seul il promettait le pardon, et déclarait nulles devant Dieu toutes les œuvres, si méritoires fussent-elles en apparence, qui procédaient d'une âme inconvertie, la plupart des chrétiens ne savaient alors qu'acheter par de prétendus mérites un pardon sans conversion. Pour eux, Dieu n'était pas l'être adorable qui attire à lui ses créatures intelligentes et veut les associer à sa sainteté pour les associer à sa félicité et à sa gloire; c'était un autocrate qui dictait à ses sujets des ordres arbitraires et tenait registre de chacune de leurs transgressions. Mais ce maître jaloux, trop semblable à ceux de la terre, irrité par des actes de désobéissance, s'apaisait par des actes extérieurs de soumission. Il importait peu que chaque jour des penchants indomptés entraînassent le pécheur à de nouvelles infractions, que chaque jour une nouvelle dette fût contractée, pourvu que cette dette fût régulièrement acquittée, qu'une balance exacte fût maintenue entre l'offense et la réparation, qu'en défalcation de chaque peine méritée, une expiation équivalente fût offerte, le salut lui était acquis, le paradis lui était ouvert. Semblable à l'enfant qui n'apprécie l'importance du devoir que par la peine attachée à sa violation, et croit avoir tout gagné, si, en satisfaisant son

[1] *Capit.*, l. VI, c. 206. Le considérant de ce statut reconnaît que, par diverses nécessités, il est devenu impossible d'observer complètement les anciens canons sur la réconciliation des pénitents.



penchant, il échappe à la peine, le salut qu'on cherchait en Jésus-Christ, ce n'était pas la destruction du péché en soi-même, mais l'absolution du châtiment dont on était menacé, ce n'était pas la sainteté ardemment poursuivie et de mieux en mieux revêtue, c'était le pardon sans cesse réclamé et indéfiniment obtenu.

L'Église s'était, de bonne heure, accommodée à ce point de vue. Au lieu de présenter au pécheur la conversion du cœur comme la seule voie pour rentrer en grâce avec Dieu, elle leur avait enseigné, tantôt « de bonnes œuvres » qui avaient la propriété de racheter les mauvaises, tantôt des actes de pénitence qui devaient conjurer, en les remplaçant, les peines à venir. Au moyen âge, la faiblesse des nouveaux convertis obtint d'elle des facilités nouvelles.

Dans l'origine, quand le scandale avait été public, la confession et la pénitence devaient l'être également. De plus en plus on se relâcha de cette règle. Au lieu d'une excommunication publique, peine si grave au moyen âge, qu'elle n'était presque plus infligée que pour cause d'hérésie, ou de rébellion envers l'Église, on se contenta de prescrire au pécheur, tantôt un certain nombre de jours de jeûne et d'abstinence, tantôt la répétition à genoux d'un certain nombre de prières ou de psaumes, tantôt un pèlerinage à quelque lieu de dévotion, tantôt le sacrifice d'une certaine somme d'argent qui devait être appliquée, soit au soulagement des pauvres, soit au rachat des captifs, soit à l'entretien du culte. Ce dernier moyen de se libérer des peines canoniques était particulièrement assorti aux notions des nouveaux peuples chrétiens d'Europe et, en particulier, des Francs chez lesquels, comme on l'a vu, tout délit, soit envers la société, soit envers un de ses membres, pouvait être racheté par une composition ou une amende (*fredum*) dont la quotité était fixée pour chaque délit et chaque catégorie d'individus offensés.

2. CODES PÉNITENTIELS

Comme il fallait une règle uniforme pour l'emploi de ces divers modes de rachat, quelques évêques rédigèrent, à l'usage des confesseurs, des codes pénitentiels (*libri pœnitentiales*) qui fixaient le nombre de psaumes, ou de jours de jeûne, ou de coups de discipline, ou enfin la quotité d'aumônes nécessaires pour obtenir l'absolution de tel ou tel péché, le rachat de tant de mois ou d'années de purgatoire. Le premier de ces codes qui, jusqu'au douzième siècle, obtint un grand crédit,

fut rédigé (668-690) par Théodore, archevêque de Cantorbéry; les suivants par Bède le Vénérable, et Egbert, évêque d'York, au VIIIme siècle; mais, d'après de nouvelles recherches [1], ceux qui nous sont parvenus sous leurs noms ne paraissent pas authentiques. Celui d'Haligtar, évêque de Cambrai, composé en 829 à la sollicitation d'Ebbon, évêque de Reims, le serait davantage. Quant à celui qui porte le nom de « Code pénitentiel romain, » et qu'on attribue également à Halitgar, ce n'est, dit-on, qu'un recueil de canons autorisés par l'approbation de l'Église.

Malgré ces adoucissements apportés dans l'exercice de la discipline ecclésiastique, elle eût été néanmoins encore capable de porter d'heureux fruits pour la morale chrétienne, si la confession eût été volontaire et la sentence du prêtre subordonnée à celle de Dieu. Le fidèle, appelé à découvrir ses fautes à un guide religieux plus éclairé que lui, pouvait en recevoir d'utiles avis pour sa sanctification; les pénitences qui lui étaient conseillées pouvaient servir à lui rappeler la gravité du péché et l'engager à s'observer plus rigoureusement lui-même. Un confesseur pieux et intelligent pouvait prescrire à chaque pécheur le mode de pénitence le plus propre à affaiblir en lui l'empire de ses penchants favoris, et s'il est vrai, comme on l'estime [2], que les nouveaux peuples chrétiens ne voulussent se soumettre à la discipline ecclésiastique que moyennant les adoucissements dont nous venons de parler, mieux valait, sans doute, vu le besoin qu'ils avaient d'un guide, souffrir quelque relâchement dans les liens de la discipline que de les voir se briser tout à fait.

Mais ce qui détruisit les bons effets que la discipline, même ainsi mitigée, eût pu produire, ce fut la funeste confusion qui s'établit de plus en plus dans l'esprit des fidèles, entre l'absolution que l'Église accorde à ceux qui ont satisfait aux règles de sa discipline, et celle qui, d'après la loi divine, n'appartient qu'au véritable amendement.

Or rien n'était plus propre à entretenir une telle confusion que les décrets qui faisaient dépendre l'absolution de la parole du prêtre. On ne tarda pas à en reconnaître les tristes résultats : depuis qu'il était réputé si facile de s'acquitter envers l'Église, et par l'Église envers Dieu, beaucoup de chrétiens, les riches principalement, péchaient avec

[1] Voy. Wasserschleben, *Die Buss-Ordn. d. abendl. Kirche*. Halle, 1851. Hildebrand, *Untersuch. über die german. pœnit. Bücher*. Würzbourg, 1851.
[2] Planck, II, 675-680.



une sécurité entière, rouvrant sans cesse par leurs fautes un compte que, par leurs aumônes, ils étaient certains de pouvoir solder toujours. Il fut rapporté dans le concile de Cloveshove (747) [1], qu'un riche avait réclamé l'absolution immédiate d'un grand crime qu'il venait de commettre, exposant dans sa requête qu'il avait payé, pour ce crime, un prix équivalant à plus de trois cents ans de pénitence. La femme de Chilpéric, l'atroce Frédégonde avait à sa solde de jeunes pages et de jeunes ecclésiastiques qu'elle chargeait de ses vengeances, et à qui elle promettait, en les armant de dagues empoisonnées, de donner, s'ils succombaient, d'abondantes aumônes pour le rachat de leurs âmes.

De tels abus, renouvelés fréquemment et sous diverses formes, excitèrent d'abord les protestations de chrétiens qui n'avaient pas encore perdu de vue les maximes de l'Évangile, et des théologiens qui y puisaient encore leurs enseignements. De pieux évêques du VIIIme et du IXme siècle, Claude de Turin, Théodulfe et Jonas, évêques d'Orléans, Rathérius, évêque de Vérone, signalèrent la fausse route où l'on était entré, et déplorèrent hautement le relâchement de la discipline, et les absurdes notions qu'on se formait de la confession et de la pénitence. Plusieurs conciles, notamment ceux de Cloveshove (747), de Châlons (813), de Paris (829), s'élevèrent avec force contre les maximes nouvellement introduites. Ils enseignèrent qu'il était utile sans doute de se confesser aux prêtres, mais que cela ne suffisait pas et qu'il fallait avant tout se confesser [2] à Dieu, qu'en tout temps sans doute il était bon de chanter les psaumes, de prier, de jeûner, de répandre des aumônes, mais que toutes ces œuvres ne servaient de rien auprès de Dieu si elles ne contribuaient à la réforme des sentiments et des mœurs. Le concile de Châlons alla même jusqu'à condamner les codes pénitentiels déjà en usage, appliquant à leurs auteurs les invectives d'Ézéchiel (XIII, 18) contre ceux qui mettaient des coussins sous les coudes des pécheurs et tendaient des filets pour surprendre les âmes ; il demandait en conséquence qu'on remît en vigueur les anciens canons, en rétablissant la pénitence publique pour les fautes publiques [3].

Les réclamations de quelques voix isolées, les protestations de quelques conciles en petit nombre n'arrêtèrent pas les chrétiens sur la

[1] Fleury, XLII, 53.
[2] *Conc. cabil.*, can. 33.
[3] Gieseler, II, 139 et suiv

pente où les entraînaient les progrès de l'ignorance mise au service de fougueuses passions. Depuis la fin du IXme siècle, les fausses maximes dont nous avons parlé, avec les abus qui en dérivaient, firent tous les jours plus de progrès, trouvèrent toujours plus de complicité dans l'Église, et donnèrent lieu à des règles de pénitence de plus en plus accommodantes pour le pécheur. Les confesseurs, dans les moyens de rachat qu'ils prescrivaient, eurent toujours moins à cœur de les approprier à l'état moral du coupable ou à la nature de sa faute, que de les rendre pour lui faciles à accomplir, ou profitables pour le clergé [1].

Les compositions pécuniaires, plus rarement appliquées à des œuvres de miséricorde, le furent de préférence à ce qu'on appelait des œuvres de dévotion, c'est-à-dire, à des fondations pieuses, à des dotations d'églises ou de monastères. Des formules toutes rédigées pour des donations de ce genre assuraient le rachat de l'âme et la vie éternelle à quiconque étendait ainsi le domaine ecclésiastique [2]. Les anciens codes pénitentiels avaient enseigné comment on pouvait se racheter de l'excommunication par un certain nombre de jours ou de mois de jeûne. De plus accommodants encore enseignèrent comment on pouvait se racheter du jeûne avec des messes ou de l'argent, ou bien en faisant accomplir sa pénitence par d'autres, par exemple en payant un moine robuste qui, moyennant un prix fixé, se chargerait de jeûner pour vous. On cite l'exemple d'un seigneur qui, condamné par son confesseur à sept ans de jeûne au pain et à l'eau, choisit cent vingt de ses vassaux, jeûna avec eux à sept reprises pendant trois jours et se tint pour quitte et pardonné [3].

3. INDULGENCES

Mais si commode que fût ce moyen de rachat, la manière de l'appliquer pouvait le rendre extrêmement pénible ou dispendieux. Si, comme l'eût voulu Pierre Damien, d'après l'esprit des anciens canons, chaque acte particulier de péché eût dû être expié par les actes de mortification ou par la composition pécuniaire que fixaient les codes pénitentiels, la vie ou la fortune de certains pécheurs n'y aurait pas suffi, et le tribu-

[1] Voyez le recueil de canons de Bourcard, évêque de Worms, 1022. Fleury, LVIII, 52.
[2] Voy. Marculfe., *Formul.*, I, 378; II, 372.
[3] Plank, l. c., III, 681.

nal de la confession aurait perdu tout crédit par l'impossibilité de faire respecter ses arrêts. L'Église ne déploya pas tant de rigueur. A cet égard comme à tant d'autres, elle acheta sa domination par de nouveaux actes de condescendance.

Dès le XIIme siècle, ce fut un principe à peu près généralement établi, que les pénitents volontaires ne devaient être astreints à aucun genre particulier d'actes expiatoires, mais seulement à ceux auxquels ils pouvaient se soumettre le plus aisément[1]. Telle fut la maxime professée par Raymond de Pennaforte, Pierre de Poitiers et Duns Scot.

De plus les évêques continuèrent, avec bien moins de scrupule encore que par le passé, à remettre en bloc une certaine aliquote des peines ecclésiastiques exigées par les canons à ceux qui rendraient quelque notable service à l'Église, contribueraient par quelques offrandes pieuses à l'érection d'une chapelle, à la décoration d'un autel. C'est ainsi que Pontius, évêque d'Arles, ayant fondé une église nouvelle en faveur d'un monastère de son diocèse, annonça l'an 1016, que ceux qui visiteraient cette église une fois l'an, surtout à l'anniversaire de sa fondation et aux vigiles de cette fête, et qui contribueraient par une offrande aux œuvres de l'église de sainte Marie, seraient dès les dites vigiles, jusqu'à l'anniversaire suivant, absous du tiers des péchés graves qu'ils auraient confessés, et dont ils auraient accepté la pénitence, et de la moitié des péchés véniels dont ils se seraient également confessés.

Les papes qui autorisèrent cette indulgence furent conduits naturellement à penser que, si de simples évêques avaient le droit de remettre une aliquote aussi considérable des peines exigées par les canons, les chefs de l'Église, investis d'un droit suprême de juridiction, pouvaient pour de bons et valables motifs exercer ce droit, en bien plus grande mesure. Non contents d'accorder des indulgences partielles pour toute espèce d'œuvres réputées méritoires, pour des Ave Maria, pour l'escorte du saint viatique, pour des prières en faveur de l'Église et de son chef, pour des génuflexions au nom de Jésus, pour des visites à la chapelle de Saint-François, à Notre Dame de Lorette ou à tout autre

[1] Le concile de Nîmes, en 1284, est exprès sur ce point (Mansi, t. XXIV, p. 530). *Si verò non possit (sacerdos) inducere ad pœnitentiam pro suo arbitrio sibi imponendam, imponat talem ei satisfactionem seu pœnitentiam cum voluntate ipsius peccatoris quam similiter velit et possit portare, ne fortè peccet posteà deteriùs pœnitentiam infringendo.* — Voy. de même Duns Scot, liv. IV, dist. 15, etc. Gieseler, II, 2, 491.

lieu de pèlerinage, pour l'adoration de la sainte tunique de Trèves ou de telle autre relique qu'ils voulaient mettre en crédit, les papes firent une innovation beaucoup plus grave en matière de discipline en remettant, non plus seulement certaines aliquotes, mais *la totalité* des peines canoniques à quiconque rendait à l'Église quelque service signalé. La première origine de ces *indulgences plénières* remonte, dit-on, au honteux pontificat de Benoît IX, qui dans le XI[me] siècle, lors de l'inauguration de l'église de Saint-Victor à Marseille, promit à tout pécheur qui la visiterait, l'absolution de tous les crimes qu'il aurait confessés au prêtre en promettant de s'amender [1].

L'exemple d'un pape si fort décrié pour ses mœurs n'eût peut-être été que rarement suivi, sans le surcroît de ressources qu'exigeaient de l'Église et de ses chefs leurs armements contre les princes ou contre les infidèles. Grégoire VII, bénissant l'armée du comte Rodolphe qu'il opposait à l'empereur Henri IV, s'écriait : « O Pierre! ô Paul! pour que Rodolphe gouverne et défende l'Allemagne, j'octroie en votre nom à tous ceux qui lui seront fidèles le pardon de tous leurs péchés et votre bénédiction dans cette vie et dans l'autre [2]. » Mêmes grâces furent accordées pour les expéditions dirigées contre Frédéric II et son fils, contre d'autres princes récalcitrants, contre les Stedingiens et les païens du nord de l'Allemagne, contre les Albigeois et contre les Hussites [3].

Ce fut surtout au grand objet que la chrétienté avait alors à cœur, je veux dire aux croisades contre les musulmans que les papes appliquèrent leurs indulgences partielles ou plénières. Le comte Roger allant combattre les musulmans de Sicile, Grégoire VII permet à l'évêque Arnold de l'absoudre lui et ses soldats de tous leurs péchés [4]. Victor III, préparant une expédition contre les musulmans du nord de l'Afrique, accorde la même faveur à tous ceux qui y prendront part. Depuis Urbain II et le concile de Clermont, ce fut la récompense promise solennellement à tous les croisés sans exception [5].

[1] *Omnium criminum squalloribus absolutus, liberè ad propria lætus redeat, eo scilicet tenore ut transacta peccata sacerdotibus confiteatur, et de reliquo emendetur* (Mabillon, *Act. Ord. Bened.*). Des indulgences furent aussi accordées en 1065 par Alexandre II pour l'inauguration d'une église au Mont-Cassin, et en 1070 pour celle d'une église à Lucques.

[2] Hase, *Polemik*, p. 414.

[3] Mansi, *passim*. Gieseler, II, 2, p. 498; III, 2. p. 353.

[4] Grégoire, Ep. III, 11.

[5] Mansi, t. XXI, p. 284.

Mais pourquoi ne pas l'accorder de même à ceux qui, ne pouvant partir en personne pour ces expéditions, équiperaient et enverraient des guerriers à leur place, et par la même raison à ceux qui par de fortes donations et de riches offrandes contribueraient au succès des croisés[1]? C'est par cette suite de raisonnements que, depuis le pontificat d'Alexandre III (1184), les papes en vinrent à accorder pour de l'argent (concession formellement sanctionnée par Innocent III[2]) des indulgences plénières.

Mais encore, contribuer de sa personne ou de son argent au succès des croisades, était-ce là le seul service essentiel qu'on pût rendre à l'Église? Quiconque, en accroissant ses richesses, la mettait en état d'étendre au loin son autorité sur les fidèles, d'accomplir ses grandes entreprises pour l'exaltation, la défense ou la propagation de la foi, ne méritait-il pas au même degré d'avoir part aux grâces dont les papes étaient les dispensateurs? Aussi Boniface VIII ne crut-il point s'écarter des traces de ses prédécesseurs, lorsqu'en instituant, l'an 1300, le jubilé centenaire de la naissance de Christ, il attacha à sa célébration les indulgences les plus étendues. Ce fut de sa part un coup de maître[3]. Les croisades venaient d'échouer, les pèlerinages en Terre sainte n'étaient plus possibles, mais la soif des indulgences n'était pas apaisée. Que restait-il à faire, sinon de concentrer les pèlerinages à Rome, où, moyennant quelque offrande aux églises, on trouverait sur place, en même temps que les charmes du voyage, l'absolution qu'on cherchait?

A la fin de l'année 1299, le bruit se répandit tout à coup dans Rome que ceux qui, dès le commencement de l'année suivante, visiteraient l'église de saint Pierre, auraient part à une indulgence spéciale, et qu'il en serait de même à chaque centième année de la naissance de Christ. Cette annonce attira dès la veille de Noël une telle multitude de pèlerins dans cette capitale, qu'à peine quelque-uns purent-ils pénétrer jusqu'à l'autel[4]. On affecta de voir dans cette affluence l'effet d'une impulsion divine. Boniface VIII, en ratifiant les indulgences obtenues,

[1] Gieseler, II, 2,498.

[2] Voy. *Conc. Lat.* (Mansi, XXII, 1067). *Hujus quoque (plenæ) remissionis volumus esse participes, juxtà quotitatem subsidii, omnes qui... de bonis suis ministrabunt*, etc.

[3] Gieseler, II, 2, 499.

[4] Gieseler, *ibid.*

publia aux calendes de mars 1300 sa fameuse bulle du jubilé, par laquelle il promettait à tous les Romains qui, pendant trente jours, et à tous les étrangers qui, pendant quinze jours de la dernière année du siècle, visiteraient avec dévotion les basiliques des apôtres, se confesseraient et accompliraient une vraie pénitence, une indulgence *non solum plena, sed largior, imo plenissima*, d'autant plus efficace que leurs visites seraient plus fréquentes et plus dévotement accomplies. Là-dessus, nouvelle affluence à Rome de toutes les parties de l'Europe; chaque jour, dit-on, s'y réunissaient plus de 200,000 pèlerins. On juge de là quelle source de profit ce fut pour l'Église et pour la ville en particulier. Aussi les Romains ne purent-ils se résoudre à attendre, pour une nouvelle célébration, le renouvellement du siècle. Ils envoyèrent des députés et une requête à Avignon où se trouvait alors Clément VI, et ce pape, pour les dédommager de son absence et considérant que, sous l'ancienne loi, le jubilé se célébrait tous les cinquante ans, promit que dès l'an 1350 il en serait ainsi pour Rome. Mais qui pouvait se promettre de vivre encore cinquante ans? Il fallut bientôt abréger ce délai. Urbain VI, qui avait besoin d'argent pour se soutenir contre son rival, Clément VII, décida que le jubilé aurait lieu tous les trente-trois ans, durée de la vie de Jésus sur la terre. Il ne put, il est vrai, vu la gravité des circonstances du schisme, se renouveler qu'en 1390, ce qui ne l'empêcha pas de se célébrer encore en 1400. Enfin, Paul II, en 1470, considérant, dit-il, combien la vie humaine est courte, et combien sont nombreuses les occasions de pécher, fixa à chaque vingt-cinquième année cette foire aux indulgences, et pour les mettre aussi à la portée de ceux qui ne pourraient venir à Rome, accorda une indulgence particulière à l'Église de chaque pays, sous la condition de livrer à la Chambre apostolique la plus grande part du produit de la vente. C'est ce décret de Paul II qui est encore en vigueur de nos jours, mais qui n'a point empêché Léon XIII de publier un jubilé extraordinaire en 1881.

Jusqu'ici, nous avons employé le mot d'*indulgence* dans le sens primitif que l'Église lui avait donné, celui d'une remise faite au pécheur des pénitences qu'il devait subir d'après les canons pour rentrer en grâce avec elle. Et, encore une fois, si ce mot n'eût jamais reçu d'autre acception, si le bienfait qu'on en attendait n'eût jamais été que la réintégration dans la société chrétienne par des voies plus faciles et plus

expéditives qu'autrefois, cet effet, quoique regrettable en ce qu'il affaiblissait le ressort de la discipline, eût pu néanmoins s'excuser, vu l'état moral des populations qui n'eussent pu supporter un régime plus strict. Mais déjà dans la pratique, le mot d'*indulgences*, pour ceux qui les achetaient, comme pour ceux qui les vendaient, emportait beaucoup plus que la simple réintégration dans l'Église visible, et ici, nous retrouvons cette fatale confusion qui déjà, depuis longtemps, s'était établie dans l'esprit des fidèles, entre l'Église et le christianisme, entre l'autorité sacerdotale et l'autorité divine, et conséquemment entre le pardon du prêtre et le pardon de Dieu. Par une multitude de causes réunies, cette confusion fit de nouveaux progrès pendant la période qui nous occupe, et l'Église, qui jusqu'alors s'était contentée de ne point la combattre, commença à la favoriser ouvertement par l'organe de ses théologiens.

Déjà au XIIme siècle, Pierre Lombard, tout en convenant que Dieu seul a le droit de remettre les péchés, ajoutait que le prêtre avait reçu de Dieu celui de déclarer à qui les péchés étaient ou non remis, *ostendendi homines ligatos vel solutos*. De même que le lépreux guéri par Jésus, avait dû être déclaré tel par le sacrificateur, le pécheur, quoique absous de Dieu, ne pouvait être reconnu comme tel par l'Église, que d'après la déclaration du prêtre. Quelque temps après, Richard de Saint-Victor trouva cette distinction de Pierre Lombard ridicule et frivole, et digne à peine d'être réfutée[1]. Le prêtre, affirma-t-il, n'a pas seulement le droit de déclarer le pécheur lié ou délié, il a celui de lier et de délier lui-même; il a le pouvoir de remettre les péchés, non quant à la coulpe, il est vrai, ce que Dieu seul peut faire par la grâce qu'il verse dans l'âme du pécheur, mais quant à la peine. Thomas d'Aquin, au XIIIme siècle, fit un pas de plus et rejeta encore cette dernière distinction. Après avoir établi que la confession au prêtre est d'une nécessité de salut pour quiconque est tombé en péché mortel, et que c'est par elle que ce péché est changé en péché véniel, il établit encore que la puissance des clefs qui tirent leur efficace de la passion de Christ, de même que la vertu du baptême, s'étend à la rémission de la coulpe, aussi bien qu'à celle de la peine; qu'ainsi que le baptême est l'instrument inanimé de Dieu pour la rémission de la coulpe originelle, de même, l'absolution du prêtre est l'instrument animé de Dieu pour la rémission des fautes

[1] *Ridenda potiùs quam refellenda.*

commises depuis le baptême, soit quant à la coulpe, soit quant à la peine, effaçant le péché et exemptant de la peine [1], en sorte que le pardon de l'Église équivalait au pardon de Dieu. C'est ce qu'Alexandre de Halès enseigne formellement : « Quelques-uns prétendent, dit-il, que l'indulgence peut être accordée, quant au for de l'Église, non quant au for de Dieu; mais c'est une assertion absurde, car s'il n'y avait indulgence que de la part de l'Église, et non de la part de Dieu, ce ne serait qu'une déception des plus cruelles, puisque délivré seulement des châtiments de l'Église dans la vie présente, on aurait à attendre les châtiments incomparablement plus redoutables de Dieu. Disons donc que Dieu tient pour pardonné ce que l'Église pardonne [2]. »

Il est vrai que dans quelques-uns des passages que nous venons de citer, aussi bien que dans la plupart des bulles d'indulgence, on supposait le pécheur vraiment contrit et repentant. *Contritio cordis*, était la première des conditions que Pierre Lombard exigeait pour l'efficace de la pénitence, ce qui semblait renvoyer la sentence définitive à Dieu, seul juge de la sincérité de cette contrition et de ce repentir. Mais outre qu'on était fort disposé à considérer l'humiliation devant le prêtre comme un signe assuré de l'humiliation devant Dieu, qu'à la clause de la contrition, trop souvent on oubliait de joindre la clause plus importante de l'amendement, cette clause même était si imparfaitement définie, si légèrement mentionnée, tellement subordonnée aux conditions matérielles, pécuniaires ou autres, auxquelles l'indulgence était accordée, qu'elle semblait n'être insérée que pour la forme. C'était un mouvement passager du cœur qui devait accompagner l'acte de satisfaction pour le rendre acceptable, et non un sérieux état de l'âme, d'où sortissent abondamment des fruits de repentance et de conversion. Enfin, les prêtres, tout occupés de faire réussir l'œuvre de piété dont ils s'étaient chargés, telle que fondations d'églises ou de chapelles, etc., faisaient valoir le plus qu'ils pouvaient, le prix de l'indulgence offerte, et évitaient d'insister sur des réserves qui en auraient compromis ou arrêté le

[1] Thomas d'Aquin, *Summ. Suppl.*, p. III, qu. 18; trad., t. VIII, 102.

[2] Alexandre de Halès, *Summa*, p. IV, qu. 23. Thomas d'Aquin est aussi formel sur ce point. *Remissio quæ fit quantùm ad forum ecclesiæ valet etiam quantùm ad forum Dei; et præterea ecclesia hujus modi indulgentias faciens, magis damnificaret quàm adjuvaret, quià remitteret ad graviores pænas, scilicet purgatorii.* Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, p. 484 s.

débit. Nous trouvons là-dessus, chez les théologiens du temps, des déclarations d'une naïveté inouïe. Guillaume d'Auxerre, scolastique du XIIIme siècle, après avoir, dans sa Somme, énoncé six définitions [1] nécessaires, disait-il, pour bien comprendre la doctrine des indulgences, ajoute que si en les prêchant, on y mettait de semblables restrictions, les fidèles ne seraient plus aussi prompts à donner, qu'ainsi l'Église avait soin de leur taire une vérité qui aurait pu être nuisible, sans qu'on pût l'accuser pour cela de mentir [2]. Thomas d'Aquin cite l'opinion de quelques personnes qui, dans le même sens, disaient que les indulgences au fond n'avaient pas autant de valeur qu'on leur en attribuait, et que leur efficace dépendait avant tout du degré de foi et de piété de chacun, mais que l'Église avait raison néanmoins de ne pas insister sur cette réserve, et que, comme une bonne mère qui, pour faire marcher son enfant, lui montre une pomme, elle usait d'une fraude pieuse pour pousser les fidèles aux bonnes œuvres [3]. Thomas d'Aquin repousse bien loin cette opinion qui tendrait, disait-il, à détruire toute confiance dans les promesses de l'Église. C'était donc positivement, disait-il, qu'il fallait promettre le pardon de Dieu à ceux qui enrichissaient l'Église. Mais, par cela même, il confirmait dans l'esprit des pécheurs la confusion d'idées qui n'y était déjà que trop enracinée.

Ce qui prouve, au reste, combien cette confusion entrait dans les vues de l'Église, c'est le changement qui s'introduisit dans la formule d'absolution, usitée au tribunal de la pénitence. Jusqu'alors cette formule était purement déprécatoire; elle n'affirmait point l'absolution, mais l'implorait de Dieu. Le prêtre disait au pécheur, après que celui-ci avait accepté la pénitence prescrite : *absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus*, et Guillaume, évêque de Paris, au commencement du XIIIme siècle, insistait encore sur la différence bien marquée qui existait entre cette formule et celle des tribunaux. « Le confesseur ne dit point, comme le ferait un juge en son tribunal : Nous t'absolvons, nous ne te condamnons point, mais il prie Dieu de daigner lui donner l'absolution [4]. » Mais la formule des tribunaux ne tarda pas à être adoptée par

[1] *Summa*, IV, *lib. sentent.*, I-IV, *de relax.*
[2] Voy. Neander, V, 2, p. 679.
[3] Thomas d'Aquin, *Summa Suppl.*, trad., VIII, p. 144-145.
[4] *Neque more judicum forensium pronunciat Confessor : Absolvimus te non condemnamus, sed magis orationem facit super eum ut Deus absolutionem..... tribuat.*

les confesseurs. A la formule déprécatoire fut ajoutée cette formule indicative et positive : *Et ego te absolvo in nomine Patris, Filii et Spiriti sancti ;* et Thomas d'Aquin fut un des premiers qui en autorisèrent l'adoption, combattant l'opinion contraire. « Dans l'absolution sacramentelle, dit-il, il ne suffit point de dire : *Misereatur tui omnipotens Deus,* etc. Il faut ajouter : *Et ego te absolvo ;* puis répondant à un théologien qui plaidait pour l'ancienne formule et soutenait qu'elle était encore seule usitée il y avait à peine trente ans, il disait : « De quel droit affirme-t-il cela de tous les prêtres, celui qui n'a pu les voir tous? » La formule purement déprécatoire ne se conserva plus que dans quelques églises, et jusqu'au XIVme siècle seulement[1].

Une fois que les indulgences emportaient ainsi, non seulement la remise des peines ecclésiastiques et temporelles, mais encore celle des peines de l'autre vie, sous la condition d'une composition pécuniaire, le mort aussi bien que le vivant pouvait participer à ce bienfait. Pourvu qu'un vivant se chargeât de remplir en son nom les conditions pour lesquelles l'indulgence était accordée, qu'à son intention il fît un don pour la croisade, ou que le mort lui-même eût laissé de quoi faire dire en sa faveur des messes en nombre suffisant à tel autel privilégié par le pape, il était censé affranchi de tout ou partie des peines du purgatoire. Cette doctrine, il est vrai, avait eu contre elle le pape Gélase, qui disait (495) dans un concile à Rome : « On nous demande d'accorder aussi le pardon des péchés aux morts. Cela nous est impossible, car c'est à ses apôtres seuls que le Sauveur a dit : « Tout ce que vous aurez délié *sur la terre,...* » se réservant à lui seul le jugement après la mort. » Mais on sait que Grégoire le Grand n'avait pas eu le même scrupule, et ce qu'il avait admis pour les indulgences partielles, les scolastiques, moins scrupuleux encore, l'admirent pour les indulgences plénières. Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin prononcèrent que les indulgences avaient autant de valeur pour les morts que pour les vivants, sinon *principaliter*, du moins *secundariè* et *indirectè*, sinon *per modum meriti, per modum judiciariæ absolutionis sive commutationis,* du moins *per modum suffragii sive impetrationis,* pourvu que la forme de la publication de l'indulgence emportât cette reversibilité de mérites et de grâces ; c'est la seule restriction qu'y met Thomas d'Aquin[2]. Et comme de là quelques-uns tirè-

[1] Le Concile de Nîmes de 1284 (Mansi, XXIV, 530), ainsi que les *Statuta Synodalia* de 1289 (ibid., 993), décrète positivement l'emploi de la nouvelle formule.

[2] Thomas, voy. Gieseler, II, 1, 508-509.

rent assez naturellement la conséquence que les riches avaient, pour parvenir au salut, plus de ressources que les pauvres, cette conséquence n'effraya point Pierre Lombard. « On peut dire, avoue-t-il, que par ses offrandes, le riche est absous plus promptement, sinon plus pleinement. » C'était un privilège incontestable de la richesse, et maintenant l'on comprend par tout ce qui précède, comment l'Église trouva bien moins de résistance qu'elle n'eût pu le craindre, quand elle appela obligatoirement tous les fidèles au tribunal de la confession.

Les scolastiques du XIIIme siècle, non contents de confirmer ainsi par leurs raisonnements les maximes accréditées dans l'Église, relativement aux indulgences, jugèrent à propos d'en faire une théorie systématique qu'ils fondèrent d'une part sur la solidarité qui unit entre eux tous les membres passés et présents de l'Église, de l'autre, sur les mérites surabondants que les saints, par leurs bonnes œuvres et leur martyre, se sont acquis devant Dieu, et dont l'Église a la dispensation. Cette théorie, ébauchée par le franciscain Alexandre de Halès, amplifiée par Albert le Grand [1], reçut enfin son plein développement chez Thomas d'Aquin, dont les paroles nous serviront principalement à l'exposer.

L'Église, disent-ils [2], a, pour couvrir l'insuffisance des mérites de ses membres et pour expier leurs péchés, un trésor spirituel inépuisable qui se compose avant tout, et uniquement selon Robert Pulleyn, des mérites surérogatoires de Christ, mais aussi et secondairement, dit saint Thomas, des mérites surabondants des saints eux-mêmes; car les saints et les martyrs ayant dépassé cette mesure d'obéissance et de sainteté qui est exigée de chaque homme, et grâce aux peines injustes qu'ils ont volontairement et patiemment endurées, ayant payé plus que leur propre dette, peuvent, en vertu de l'unité mystique du corps de l'Église, avec l'excédant satisfaire pour leurs frères (*super ea potest aliquid erogare ut satisfaciat*). La somme totale de ces mérites surabondants est telle, surtout à raison des mérites de Christ qui en forment le fonds et sans lesquels tous les autres n'auraient aucune valeur, qu'elle est infiniment plus qu'équivalente à la somme des peines qu'ont pu encourir tous les vivants [3].

Or, ce trésor, l'Église en dispose souverainement et par l'organe de

[1] Gieseler, II, 2, p. 503-504.
[2] Thomas d'Aquin, *Summ. Suppl.*, qu. 25; trad., VIII, 143 ss.
[3] Gieseler, II, 2, 506.

ses chefs les évêques, représentants de Christ sur la terre, elle en fait part selon la mesure qu'il lui plaît et la nécessité qui s'en fait sentir soit aux vivants qui contribuent d'une manière notable à l'honneur de Dieu et à l'avancement de son règne, soit aux morts, à l'intention desquels ces œuvres sont faites, sans que du reste on puisse jamais considérer de telles œuvres comme la cause effective de la rémission de la peine, car cette cause réside uniquement dans les mérites surabondants dont l'Église dispose. Dira-t-on que c'est faire trop bon marché de la miséricorde de Dieu et déroger à ce qu'exige sa justice en absolvant le pécheur de la peine due à son péché? En aucune manière, répond Thomas d'Aquin[1]; car rien absolument n'est retranché de la peine due au péché; seulement la peine soufferte par l'un est imputée à un autre. Il y a toujours, dit Alexandre de Halès, une peine infligée, soit par Dieu, soit par l'homme. Le pape, en accordant des indulgences plénières au coupable, punit lui-même de la part de Dieu, en obligeant l'Église ou quelque membre de l'Église à satisfaire à sa place; ou bien encore on peut dire que, le trésor de l'Église qui sert à cette satisfaction se composant principalement des mérites de Christ, Dieu punit le péché à la fois comme Dieu et comme homme en souffrant et en satisfaisant pour nous.

Pour une société qui aspirait au titre d'universelle, en même temps qu'au titre de sainte par excellence, c'était un chef-d'œuvre de politique que cette doctrine de la reversibilité des mérites, qui lui permettait de reconnaître tout à la fois comme siens les membres les plus austères et les plus relâchés. Grâce à la solidarité qu'elle établissait entre eux, elle employait le superflu des uns à combler le déficit des autres, ne demandant à tous qu'une seule chose de rigueur, la soumission à son autorité. Cette théorie des mérites de surérogation parut résoudre d'une manière péremptoire tous les doutes et les objections qui pouvaient s'élever contre l'efficace des indulgences, et depuis ce moment, les évêques et les papes surtout ne songèrent qu'à en faire l'usage le plus étendu et le plus lucratif.

Si les premiers exemples de rachat des péchés à prix d'argent avaient donné lieu à quelques protestations assez vives, à plus forte raison s'en éleva-t-il contre le trafic des indulgences plénières réduit

[1] Voy. p. 508.

en système, et ouvertement pratiqué. Ceux dont le bon sens résistait aux arguties scolastiques, ceux dont le sens moral se révoltait contre l'idée d'un pardon acheté à prix d'argent, ceux enfin dont la conscience commençait à s'éclairer à la lumière évangélique, s'élevèrent contre un système aussi abusif. Déjà au XIIme siècle P. Abélard[1] avait protesté avec énergie contre ces prêtres qui tenaient plus de compte[2] de la valeur des écus que de la volonté du Seigneur. Comme on lui conseillait de se faire accorder des bulles d'indulgence pour la construction de son église du Paraclet : « Non, dit-il, je ne veux pas introduire cette coutume qui est un scandale aux peuples, une honte pour l'Église, en lui demandant des indulgences que Dieu seul a le droit d'accorder[3]. »

Mais le plus énergique adversaire des indulgences à cette époque fut le frère Berthold, prédicateur franciscain († 1272) qui, par ses sermons de pénitence en Suisse et en Allemagne, avait acquis une telle autorité que le peuple lui attribuait le don de prophétie et de miracles. Il appelait les prédicateurs d'indulgences, des séducteurs des âmes, des meurtriers de la vraie repentance. Ces attrape-monnaie, disait-il publiquement en parlant d'eux, ces zélés serviteurs du diable, pires que des voleurs dans des bois, ces hypocrites, qui s'étudient à peindre en larmoyant les souffrances du Seigneur, et qu'à les entendre parler et pleurer ainsi, la foule prend pour des saints, ne veulent que nous tirer notre argent et nous détourner de la vraie repentance, etc.[4]. Nous aurons l'occasion de citer ailleurs les protestations des vaudois contre le même abus, protestations si vives qu'un concile assemblé à Béziers crut devoir, pour leur ôter cette occasion de s'élever contre l'Église, publier un décret contre les indulgences établies.

Un autre genre de protestation s'éleva contre cet abus. Il venait de catholiques zélés, qui, animés de l'esprit de l'ancienne discipline pénitentielle, voulaient que le pécheur satisfît lui-même pour ses fautes, et que, par les souffrances qu'il s'infligerait pour les racheter, il apprît à

[1] Abélard, *Ethica*, c. 18.

[2] Hase, *Polémique*, 409.

[3] Un abbé ayant demandé à son évêque d'autoriser une collecte pour la fondation d'une Église, et en ayant reçu également l'autorisation d'accorder des indulgences pour cet objet, il répondit : *Nos Domine, nostra adhuc primunt peccata nec possumus levare aliena*, et l'évêque, dit-on, se montra confus, quoique se félicitant au fond du cœur de voir un homme si plein de la crainte de Dieu.

[4] Voy. Neander, V, 2, p. 682.

s'en préserver à l'avenir. Ils regrettaient, en particulier, un genre de pénitence qui dès longtemps avait été en faveur chez les ascètes chrétiens, et qu'avaient recommandé les anciens codes pénitentiels; je veux parler de la discipline du fouet. Persuadés qu'on ne domptait l'aiguillon du plaisir que par celui de la douleur, que la justice divine requérait pour toute faute commise un rigoureux équivalent, et que Dieu ne s'apaise envers le pécheur qu'à raison des châtiments qu'il s'impose lui-même, les moines d'orient et, à leur exemple, ceux d'occident, avaient de bonne heure recommandé et pratiqué la flagellation comme un des moyens les plus efficaces de mortifier la chair pécheresse et d'expier toutes les fautes. A cet égard, ils l'assimilaient au jeûne qui était un des moyens de satisfaction de tout temps recommandé par les Pères de l'Église, et observant qu'elle pouvait se combiner avec la récitation des prières et des psaumes, autre moyen de satisfaction fort en crédit, ils se félicitaient de gagner du temps en satisfaisant des deux manières à la fois. Insensiblement, et depuis qu'on avait commué l'excommunication et la pénitence publique en pénitence secrète, la discipline du fouet (*disciplina flagelli, scoparum*) ou simplement la *discipline*, nom qu'on lui donnait par excellence, avait repris grande faveur. D'anciens codes pénitentiels avaient fixé le nombre de coups de fouet dont on devait se punir pour chaque péché. Celui qui n'avait pas le courage de s'infliger lui-même ce châtiment, ou qui craignait de trop s'épargner, se le faisait administrer par son confesseur, comme sainte Élisabeth, reine de Hongrie, dont les épaules furent si cruellement déchirées par le féroce Conrad de Marbourg.

En vain les adoucissements subséquents introduits dans la discipline avaient-ils fait commuer de nouveau ce genre de pénitence en une composition pécuniaire, les plus sévères partisans de l'ascétisme avaient persisté dans la pratique de la flagellation. Saint Rodolphe, moine, et ensuite évêque de Gobbio, saint Dominique, surnommé le cuirassé parce qu'il portait constamment sur la peau une cuirasse de fer serrée étroitement aux bras et à la ceinture, Pierre Damien, leur zélé admirateur, et grand promoteur de la réforme dans l'Église et dans les couvents; bien d'autres, enfin, s'étaient efforcés de maintenir en crédit ce mode de satisfaction qui, aux yeux de Pierre Damien, réunissait deux avantages essentiels, la célérité et la sévérité[1]. Il citait à ses moines,

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, LX, 51-53.

avec admiration, son héros Dominique qui, dit-il, ne passait guère un jour dans les temps ordinaires, sans se fustiger des deux mains en récitant deux psautiers, et trois dans les temps de jeûne ou lorsqu'il s'imposait des pénitences extraordinaires, et qui, en répétant de la même manière vingt psautiers, rachetait facilement, dans l'espace de six jours, cent ans de pénitence, soit pour lui, soit pour d'autres.

Ses vives recommandations mirent en honneur cette discipline, non seulement dans les couvents d'Italie où il jouissait d'un grand crédit, et dans ceux des autres pays que la communauté de la règle mettait en rapport avec eux, mais encore parmi bien des laïques que leur zèle empêchait de mettre à profit les indulgences accordées par l'Église. Au XIIme siècle, Robert Pulleyn, docteur en théologie à Oxford, recommande avec une nouvelle force la pratique de la flagellation, comme d'autant plus agréable à Dieu, qu'elle était plus dure et plus humiliante pour celui qui se l'imposait. L'empereur Venceslas, saint Louis, et, à leur exemple, une multitude de fidèles s'en acquittèrent avec beaucoup de régularité. Saint Louis, entre autres, se châtiait fréquemment avec un faisceau de chaînes, et fit cadeau de semblables chaînes à ses enfants et à ceux de ses amis qui lui étaient le plus chers. Quand son confesseur le ménageait, il lui faisait signe de frapper plus fort, et un jour il fut si ponctuellement obéi qu'il en tomba malade, mais sans manifester le moindre ressentiment.

Bientôt, de la retraite de l'oratoire ou du cabinet, où cette pratique dévote s'était jusqu'alors renfermée, on la vit se produire en public sous un aspect des plus étranges. Ce fut d'abord en Italie, au plus fort des discordes entre les Guelfes et les Gibelins, au milieu de la croisade publiée contre Manfred, et lorsque les horreurs de la guerre civile, les massacres, les vengeances, la tyrannie des puissants qui ensanglantaient ce pays, firent sentir au peuple le besoin de fléchir le courroux du ciel par un redoublement de pénitence. Dès longtemps c'était la coutume dans toutes les grandes calamités de faire, en procession, le tour des églises en chantant des miserere et des litanies. Tout d'un coup, en 1260, à la suite d'une défaite des Guelfes, on vit paraître sur les places de Pérouse, ville qui leur était dévouée, une de ces processions où des pénitents de tout âge et de tout rang, marchant deux à deux, le haut du corps nu, les mains armées de fouets, se déchiraient jusqu'au sang les épaules et la poitrine, en implorant à grands cris sur leurs

péchés la miséricorde de Dieu et de Marie, sa mère [1]. Ces processions se renouvelaient la nuit à la lueur des cierges, et l'on comptait quelquefois jusqu'à des milliers de pèlerins qui parcouraient ainsi les villes et les villages, faisant le tour des églises, s'agenouillant au pied des autels.

De l'Italie, cette manie de flagellation publique se répandit rapidement (1260-62), d'une part, dans le midi de la France, de l'autre, en Styrie, puis en Pologne, en Bohême, en Hongrie, en Autriche, jusque dans l'Allemagne du nord, et se soutint pendant près de deux ans entiers. L'exaltation religieuse qu'elle fit naître eut parfois d'heureux effets momentanés; on voyait des criminels se livrer à leurs juges, des ennemis s'embrasser, des scélérats renoncer au brigandage; mais, quand la première ferveur fut passée, on ne vit plus que les désordres qu'engendraient ces réunions tumultueuses, où les deux sexes étaient souvent mêlés, et la difficulté de nourrir et de contenir une multitude affamée [2].

Dans l'origine, les bandes de flagellants n'avaient montré, ouvertement du moins, aucun esprit d'hostilité contre l'Église établie; le plus souvent même elles avaient des prêtres à leur tête. Mais, comme le pape Alexandre IV l'avait prévu un des premiers, peu à peu elles s'organisèrent d'une manière indépendante du sacerdoce; elles eurent des chefs particuliers désignés sous le nom de *maîtres*, qui conféraient même une sorte d'absolution. Tout en prônant leur mode de pénitence, elles affichaient leur mépris pour le pouvoir sacerdotal, elles censuraient ouvertement les indulgences de l'Église comme une invention mensongère et diabolique, et le refrain d'un des cantiques qu'elles chantaient dans leurs processions porte l'empreinte de cette opposition au relâchement de l'ancienne discipline. « Sans notre sainte pénitence, y disait-on, en produisant des lettres de la Vierge qu'on prétendait tombées du ciel, c'en était fait de la chrétienté; le diable l'avait liée; Marie a rompu ses liens. » A la vue de ce nouvel esprit qui animait les flagellants, la hiérarchie prit l'épouvante. Les papes, en particulier, qui étaient demeurés neutres, ou même avaient cru pouvoir, avec succès, opposer les flagellants

[1] Un biographe de saint Antoine de Padoue (mort en 1231) attribue à ce saint l'origine des premières processions de flagellants. On les appelait *verberantes*, *crucifratres* et « frères blancs, » à raison de leur costume.

[2] *Hist. litt.*, XXIV, 343.

aux gibelins d'Italie, commencèrent à comprendre le danger de cette institution nouvelle. L'année même de leur grande procession, à l'occasion de la *peste noire* (1349), Clément VI publia contre eux une bulle adressée aux évêques d'Allemagne, et où il les accusa de divers crimes, et, sans doute aussi, d'hérésie. Dans les États de l'Église, leur chef fut arrêté et brûlé vif, et l'Inquisition fit subir le même sort à une centaine d'entre eux. Les sociétés de flagellants continuèrent néanmoins à subsister en Thuringe; elles s'y maintinrent même assez ouvertement jusqu'à la Réformation. Persécutées, elles devinrent de plus en plus hostiles à la cour de Rome et se joignirent aux sectes hérétiques des Beggards. Ailleurs, la flagellation ne se pratiqua plus qu'en secret.

Les indulgences triomphèrent donc de cette protestation muette, comme des censures directes qu'elles avaient rencontrées, et elles continuèrent à exercer sur les mœurs des effets aussi déplorables qu'à leur origine.

« Dès qu'il avait été annoncé en Allemagne, par les prédicateurs de la croisade, dit la chronique d'Ursperg, qu'en attachant la croix sur ses vêtements, on était absous de tout crime, fût-on coupable de sacrilège, d'inceste ou de parricide, une foule de croisés, séduits par cette déclaration (qu'ils ne comprenaient pas dans son vrai sens, ajoute le chroniqueur), disaient : Maintenant je puis pécher à mon aise; je puis même délivrer d'autres pécheurs comme moi, » et ils se replongeaient sans scrupule dans leurs dérèglements. Chaque nouvelle publication d'indulgence faisait renaître des tentations pareilles; c'est ce que prouva l'état des mœurs à Rome pendant les années du Jubilé, et de celles que trop souvent les pèlerins rapportaient de Rome.

Reconnaissons-le, néanmoins. La faute n'en doit pas être tout entière imputée à l'Église. C'était pour s'accommoder à l'esprit d'un temps où l'on aimait mieux acheter le pardon que s'en rendre digne, qu'en mère débonnaire elle lui ouvrait si libéralement ses trésors d'indulgence. L'offre suivait la demande, et le trafic qu'en faisait l'Église eût cessé de lui-même, s'il eût été moins lucratif. Ce fut l'affluence qu'attirait à Rome la seule annonce d'un pardon général qui détermina la publication du premier jubilé, et ce fut le succès de la bulle de Boniface VIII qui en fit réitérer dès lors la promulgation jusqu'à trois et quatre fois dans chaque siècle.

Enfin, malgré la condescendance de l'Église, et quoiqu'elle fût loin,

sans doute, de pousser les peuples aussi activement qu'elle l'aurait dû, dans les voies de la sanctification, il serait injuste de méconnaître les progrès réels qu'ils firent sous sa discipline, de ne voir que ce qu'elle laissait de défectueux dans leur état moral, et de ne pas tenir compte de l'infimité de leur point de départ.

III. INFLUENCE MORALE DU CHRISTIANISME

Le christianisme, en se propageant chez les peuples du nord, les avait trouvés, pour la plupart, livrés sans frein à leurs grossiers instincts: les liens de famille presque sans consistance, la polygamie, les unions incestueuses presque partout permises [1], une liberté de divorce presque illimitée, l'exposition des enfants contrefaits, le meurtre des vieillards et des infirmes, le suicide ou le sacrifice des veuves en vigueur dans plusieurs contrées [2]; — dans la société, le droit du plus fort, régnant à peu près sans partage, une législation qui, tantôt consacrait le droit de vengeance personnelle, tantôt admettait l'amende comme unique moyen de répression; une jurisprudence absurde, qui, sous le nom de jugements de Dieu, laissait au hasard ou à l'adresse à décider de la culpabilité ou de l'innocence; l'immolation barbare des captifs, d'horribles sacrifices humains; enfin, entre les peuples, ainsi qu'entre les classes et les tribus qui les composaient, un état habituel, tantôt d'égoïste indifférence, tantôt d'hostilité aveugle et sauvage.

L'influence de l'Église, si imparfaite que fût sa morale, améliora [3] cependant ces divers rapports sociaux.

L'union conjugale, consacrée par la bénédiction religieuse [4], se fortifia au profit de la pureté des mœurs. La loi chrétienne, aidée peut-être en ceci de l'influence du caractère germanique, introduisit plus d'égalité dans la position réciproque des époux [5]. La polygamie, quoique tolérée encore chez quelques princes, disparut insensiblement,

[1] Mignet, l. c., p. 793.

[2] Blumhardt, III, 396. Ozanam, 98 etc.

[3] Voy. Ryan, *Bienfaits de la religion chrétienne*, Paris, 1823, pages 175-245. Ern. Naville, *Le Christ*.

[4] Dès le temps des carlovingiens, l'Église fit proclamer par les lois l'obligation de la bénédiction nuptiale, la célébration publique du mariage, et remettre aux tribunaux spirituels le jugement des affaires matrimoniales.

[5] Grégoire VII condamna sévèrement la permission laissée aux maris en Angleterre et en Écosse, d'abandonner et même de vendre leurs femmes (Jaffé, p. 521-7).

ainsi que les unions entre proches parents et l'extrême liberté du divorce. A ces deux derniers égards, il est vrai, l'Église dépassa souvent le but, et, égarée par de faux points de vue, se laissa entraîner dans l'excès opposé. En faisant du mariage un sacrement, elle en maintint l'indissolubilité, même en cas d'adultère [1], sans considérer qu'elle relâchait ainsi, en l'avilissant, le nœud qu'elle croyait resserrer. De même, se prétendant liée par la loi juive, elle étendit d'abord au septième degré, puis, par condescendance, au quatrième seulement, de consanguinité, la défense de contracter mariage [2]; elle inventa même une sorte de parenté spirituelle entre ceux qui auraient porté ensemble un enfant sur les fonts de baptême [3]. Il en résultait que tel mariage, que la loi divine eût permis de dissoudre, était rivé par la loi canonique, tandis qu'un mariage, indissoluble selon l'Évangile, pouvait être déclaré nul en vertu des canons, et qu'on pouvait, en s'épousant, se ménager d'avance des moyens de nullité [4].

Sous le point de vue de l'adoucissement des mœurs et des rapports sociaux l'influence de l'Église fut, en général, plus heureuse. Les lois des Visigoths, des Francs, des Anglo-Saxons, celles d'Edgar et d'Alfred le Grand en particulier, qu'on a surtout louées entre celles des peuples barbares, pour l'esprit d'ordre, de justice et d'équité qu'elles respiraient, avaient été rédigées sous les auspices du clergé, et plusieurs de leurs dispositions, empruntées à l'Évangile. Le principe de la composition pécuniaire conservé dans ces codes, ne l'était qu'avec des atténuations et des réserves [5]. Peu à peu l'on y substitua le principe de la punition, et par le moyen des monastères, un régime approprié à la régénération des coupables. Les tribunaux ecclésiastiques, pourvus de juges plus éclairés et quelque peu versés dans le droit romain, adoptèrent [6] des formes de procédure plus régulières que suivirent à leur exemple les tribunaux laïques [7]. Les combats judiciaires, les tournois, ren-

[1] Cette règle fut, dès le Xme siècle, en complète vigueur.

[2] Ce fut Innocent III qui décida cette réduction, en se fondant sur des raisons assez bizarres (Mansi, XXII, 1038).

[3] Ce règlement du pape, *Deus dedit*, fut confirmé en 813 par le concile de Mayence (can. 55).

[4] Le mariage de Charles le Bel fut rompu par ce moyen en 1324.

[5] Mignet, l. c., 798.

[6] Sauf l'exception qu'on verra plus tard.

[7] Plank, III, 582. Mansi, XXII, 1006-1007.

contrèrent de la part de l'Église une constante opposition[1]; les épreuves judiciaires elles-mêmes, présidées et dirigées par elle, laissèrent moins de prise au hasard et plus de chances au bon droit[2]; la preuve par témoins leur fut insensiblement substituée.

Les relations entre les diverses classes de la société furent sous plusieurs rapports améliorées; l'Église usait volontiers de son ascendant au profit de la faiblesse, protégeait les veuves et les orphelins contre la violence de voisins puissants: dans ses propres domaines, traitait les colons avec plus d'humanité que ne le faisaient les seigneurs laïques, et dans les canons de ses conciles, dans les testaments qu'elle dictait encourageait l'affranchissement des esclaves. En Danemark[3], par l'influence d'Ansgar, elle fit abolir le commerce des esclaves, auquel se livraient les comtes, et mettre en liberté tous ceux qui étaient baptisés. La transformation graduelle de l'esclavage en servage trouva en elle un utile auxiliaire.

Dans ses monastères, dans ses hospices, la maladie, la pauvreté continuèrent à trouver des soulagements qu'elles ne rencontraient point ailleurs; ses richesses formaient un grenier d'abondance qui s'ouvrait dans les temps de famine, ses confréries un premier essai d'associations libres, une ébauche de nos sociétés de secours mutuels, ses métairies des modèles pour les travaux de culture et de défrichement.

La misère, avec tout cela, ne disparaissait pas, sans doute; mais à mesure qu'elle diminuait, on voyait diminuer dans la même proportion les crimes qu'elle engendre, l'infanticide, l'abandon et le meurtre des parents âgés, le sacrifice des veuves, le brigandage, la piraterie, le pillage des naufragés. Le fléau des guerres privées, suspendu par la « trêve de Dieu[4]. » fut quelquefois arrêté plus efficacement encore par la voix d'un ermite vénéré ou de prédicateurs populaires. Les guerres mêmes de

[1] Mansi, XXII, 229.
[2] Plank, 541 ss.
[3] Blumhardt, III, 274.
[4] La « trêve de Dieu » était une suspension d'armes de plusieurs jours, décrétée par l'Église sous la sanction de ses anathèmes et de ses interdits. La première eut lieu en 994, décrétée par un concile de Limoges. La plus célèbre fut promulguée en 1041 par les évêques d'Aquitaine, et imitée dans une partie de l'Europe. Enfreinte une fois en France, elle fut renouvelée en 1066 et 1103, puis remplacée, sous saint Louis, par la quarantaine dite « le roi » (*Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1857. *Gesch. d. Gottesfriede*, Leipzig, 1857).

peuple à peuple devinrent moins meurtrières ; les captifs moins indistinctement massacrés, furent, sinon relâchés, souvent du moins rachetés par la charité chrétienne. En l'absence du lien politique et social, le lien religieux unit entre elles des nations jusque-là étrangères les unes aux autres. Enfin, du sein de la barbarie où maints peuples de l'Europe étaient plongés depuis un temps immémorial, ce fut sous les auspices, et en grande partie par l'influence de l'Église qu'ils firent au moyen âge les premiers pas vers la civilisation.

CHAPITRE V

SCIENCE THÉOLOGIQUE

L'état de l'occident, dès le commencement du moyen âge, désastreux pour les sciences et les lettres en général, le fut moins d'abord pour la théologie. Pendant que l'ancienne population de l'empire était, ou chassée, ou condamnée au servage, que tant d'écoles étaient fermées ou détruites, le latin, réduit pour le peuple à l'état de langue morte, et par là, les monuments de l'ancienne érudition rendus inaccessibles au grand nombre, pendant que les troubles incessants de l'Europe ôtaient aux laïques toute sécurité et tout loisir, le clergé latin [1], moins atteint par ces calamités, obligé de s'instruire pour être en état d'instruire le peuple, et par le culte romain auquel il présidait, de demeurer familier avec l'ancien idiome de la civilisation latine, se trouvait dans des conditions moins défavorables. Pour remplacer des écoles civiles qui ne subsistaient plus, il avait sous sa direction les écoles cathédrales attachées aux évêchés, çà et là des écoles rurales, et surtout des écoles claustrales dépendant des couvents, et tout particulièrement, si ce n'est uniquement, consacrées aux études religieuses.

1. AVANT CHARLEMAGNE (622-768)

Nous avons vu qu'à l'entrée de cette période, aucune contrée de l'Europe ne se trouvait sous ce rapport plus favorablement placée que l'Irlande. Eloignée alors, plus que tous les autres pays, du théâtre des invasions, elle était le centre le plus actif de la culture des lettres. Les cloîtres que saint Patrick et ses disciples y avaient fondés, et d'où

[1] Guizot, *Cours d'hist. mod.*, II, 96.

étaient déjà sortis tant de dévoués missionnaires, rendaient des services non moins signalés à la cause des lumières religieuses. « Les études, dit M. Hauréau, n'y avaient jamais été interrompues, et au moment où la tradition littéraire semblait perdue dans les Gaules, et où l'Angleterre était occupée par les Saxons encore païens, il y avait chez les Scots et les Bretons des écoles très fréquentées, où l'on enseignait, outre la théologie doctrinale, le grec, le latin, les lettres profanes et la dialectique.

C'était dans cette île que s'étaient conservées en occident les traditions et les plus pures lumières de l'Église grecque des premiers siècles. L'un de ces moines culdéens dont nous avons parlé, nommé Clément, non content de s'élever, comme sa confrérie, contre les nouveaux usages que l'Église de Rome en occident travaillait à mettre en vigueur, empruntait aux pères grecs quelques-unes de leurs doctrines les plus libérales. Avec eux, il enseignait que Jésus, dans sa descente aux enfers, avait prêché l'Évangile, non seulement aux patriarches de l'ancienne alliance, mais encore aux plus pieux d'entre les païens, dont il admettait ainsi l'accès au salut. Il est même possible qu'à l'exemple d'Origène, il enseignât le retour final de tous les êtres déchus à la vertu et à la félicité. Ses opinions parurent à Boniface, son contemporain, ne tendre à rien moins qu'à affaiblir dans l'esprit des païens l'autorité de la prédication évangélique, et alanguir les efforts de ceux qui se consacraient à cette œuvre. Il dénonça Clément au pape Zacharie, et sollicita contre lui un arrêt de réclusion perpétuelle. Zacharie (en 748) condamna la doctrine de Clément [1], sans rien décréter contre sa personne. Deux ans après, il ordonna un nouvel examen de l'affaire, mais nous ne savons quel en fut le résultat pour Clément. Un autre Irlandais, son contemporain, qui avait pris le nom de Virgile, et avait enseigné l'existence des antipodes, peut-être aussi, d'après Origène, la pluralité des mondes, s'attira de la part du même pape une sentence de déposition [2].

Après l'Irlande, le pays qui se signala le plus vers ce temps-là dans la culture des lettres sacrées fut l'Angleterre. Lorsque les Anglo-Saxons qui l'avaient envahie eurent été convertis, elle trouva dans les écoles et

[1] Jaffé, *Regest.*, n° 1748.
[2] *Biblioth. Max. Patr.*, t. XIII, p. 133.

les monastères de l'île voisine les ressources d'instruction qui lui étaient nécessaires. « Une foule d'Anglais de toutes conditions et de tous rangs, dit Bède le Vénérable [1], se rendaient en Irlande pour se vouer à la vie ascétique, ou pour étudier les saintes lettres. Ils y étaient accueillis avec la plus libérale hospitalité. On leur fournissait gratuitement l'entretien journalier, ainsi que les livres et les maîtres dont ils avaient besoin pour l'étude. » De retour en Angleterre, ils y propageaient bientôt les lumières qu'ils avaient acquises, fondaient des écoles et des monastères sur le modèle de ceux où ils avaient été élevés, faisaient venir, non seulement d'Irlande, mais encore de Rome et d'Italie, les livres qui leur étaient nécessaires. L'invasion barbare était pour le moment consommée en Angleterre, les Saxons y étaient définitivement établis, et jusqu'à celle des Danois au IXme siècle, cette île, parfaitement tranquille, à l'abri de tout bouleversement social, put cultiver en paix les sciences religieuses. Aussi fut-elle, dès le VIIIme siècle, à la tête de la civilisation occidentale, et c'est en partie de chez elle que, plus tard, Charlemagne fit venir les hommes et les ouvrages qui lui permirent de travailler activement à la restauration des lettres. Comme nous l'avons dit plus haut, l'Église d'Angleterre eut pour chef, à cette époque, un homme bien qualifié pour seconder ce mouvement. Théodore, archevêque de Cantorbéry, qui, de concert avec l'abbé Adrien, venu également de Rome, fonda de nouvelles écoles, y laissa beaucoup de disciples auxquels il avait communiqué ses lumières, et dont plusieurs, selon le rapport de Bède, parlaient couramment le grec et le latin.

C'est d'un de ces monastères d'Angleterre que sortit Winfried, surnommé Boniface (né vers 680), que nous avons vu s'illustrer comme missionnaire dans la Germanie et qui mérite aussi une mention comme docteur et comme théologien [2]. On cite de lui ce mot devenu célèbre : « Autrefois les évêques étaient d'or et se servaient de calices de bois; aujourd'hui ils se servent de calices d'or et ce sont les cœurs qui sont de bois. »

Ce fut encore dans les écoles d'Angleterre et sous l'influence de Théodore de Cantorbéry que se forma Bède, surnommé le Vénérable, qui peut à juste titre être appelé le docteur de l'Église d'Angleterre dans

[1] *Hist. eccl. Anglor.*, III, 27.
[2] Voy. le recueil de ses lettres, *Bibl. Max. Patr.*, t. XIII.

ce temps-là[1]. Bède, né en 674 dans le Northumberland, commença dès l'âge de sept ans son éducation dans le monastère de Weremouth, y professa lui-même jusqu'à sa mort, et y forma un grand nombre de disciples qui propagèrent ses enseignements dans d'autres contrées. Le dernier jour il dictait encore à ses élèves, répondait à leurs questions et expira au milieu d'eux, le 26 mai 735, en répétant le *Gloria Patri*. Bède, sans être un homme de génie ni un écrivain de beaucoup de goût, posséda des connaissances fort étendues pour son siècle; il imprima à l'instruction en Angleterre un essor qu'elle conserva longtemps après lui. Les ouvrages qu'il a laissés traitent à peu près de toutes les sciences : physique, astronomie, philosophie, grammaire, etc. On apprécie particulièrement son « histoire ecclésiastique de la nation anglaise » (depuis Jules César jusqu'en 731), puis son livre ou chronique des six âges du monde, premier essai d'une histoire universelle, les vies des moines anglais, intéressantes, bien que déparées comme ses autres productions historiques par l'amour excessif du merveilleux, son recueil d'hymnes, ses sermons, ses lettres et enfin des commentaires nombreux sur la Bible qui, malgré les idées singulières qu'ils renferment, le mettent au premier rang des exégètes de son temps.

Un des principaux disciples de Bède fut EGBERT, archevêque d'York, qui fonda dans cette ville une école pour l'étude de toutes les sciences, mais plus particulièrement pour celle de la Bible. Il mourut l'an 767. Élevé à l'archevêché d'York, il avait laissé la direction de l'école de cette ville à l'un de ses disciples, nommé Elbert, dont Alcuin a loué l'érudition presque universelle. L'école d'York devint très célèbre sous sa direction; il la pourvut d'une riche bibliothèque. Elbert devint à son tour archevêque d'York en 766, et le célèbre Alcuin le remplaça à la tête de l'école. Mais le nom d'Alcuin est étroitement lié à celui de Charlemagne, et ici s'ouvre pour l'histoire de la théologie et de la littérature chrétienne en occident, une nouvelle époque importante, une époque de réveil où la France, tout à l'heure si éclipsée, commence à briller au premier rang.

Sous les derniers mérovingiens, en effet, la France, si rapidement dégénérée au contact de la civilisation gallo-romaine, troublée au midi par les invasions des Sarrasins, au nord par celles des Saxons, à

[1] Milman, II, 91.

l'est et au centre par les déprédations des Francs austrasiens, avait été incapable de se livrer paisiblement aux études sacrées. Mais aussitôt que cette nouvelle race franque fut arrivée au pouvoir, sous Pépin le Bref, aussi vaillante que l'ancienne était abâtardie, elle sut arrêter d'une main ferme les incursions des peuples voisins, mettre fin aux troubles intérieurs et, pour un temps au moins, non seulement en France, mais dans une partie de l'Europe, rétablir la tranquillité si nécessaire à la culture des lettres. Le premier mérite de ce réveil revient à Charlemagne.

2. DE L'AVÈNEMENT DE CHARLEMAGNE A LA MORT D'ALFRED LE GRAND (768-900)

Bien qu'il ne faille pas accueillir sans discernement tout ce que l'on raconte de l'ignorance de Charlemagne, il est certain que ce prince n'avait reçu qu'une éducation fort imparfaite; mais il y avait suppléé en grande partie par ses propres efforts, et ses rapports avec les savants de l'Italie pendant le séjour qu'il y avait fait en 774, avaient développé en lui une passion pour les lettres, qui devint la source d'un vrai savoir. Il réussit à parler le latin comme sa langue maternelle. Aussitôt qu'il eut réorganisé la France et lui eut donné une assiette solide, son premier soin fut d'y faire refleurir l'instruction. Il n'y créa rien de nouveau sans doute; son mérite fut d'y recueillir comme en un foyer tout ce qui restait en occident de rayons des anciennes lumières, tous les débris épars de l'ancienne civilisation. Il appela de tous côtés les hommes connus par leur savoir dans l'antiquité classique, partout il fonda des écoles, puis, comme établissement supérieur et normal, organisa la fameuse école du palais qui le suivait dans ses différentes résidences et siégeait surtout à Paris. A l'égard de l'instruction, ainsi que de la civilisation en général, il crut ne pouvoir se passer de l'appui de l'Église, de laquelle, selon lui, devait partir la principale impulsion. Toutefois, la jugeant encore mal préparée pour ce noble rôle, il exhorta de la manière la plus pressante le clergé de ses États à propager parmi le peuple et, avant tout, à favoriser dans son propre sein l'instruction philosophique et religieuse. C'est ce qu'il rappelle dans une circulaire adressée, l'an 787, aux évêques et aux abbés [1], et dans son capitulaire d'Aix-la-

[1] Guizot, II, 301.

Chapelle il ordonne qu'on établisse, auprès des évêchés et des monastères, des écoles où l'on enseignera la lecture, le chant des psaumes, la grammaire et le calcul. Ses ordres furent suivis, en grande partie du moins, pour quelque temps; des écoles destinées soit au peuple, soit au clergé, furent fondées dans les églises cathédrales et les principaux monastères; telles furent celle de Tours établie par Alcuin, d'Orléans par l'évêque Théodulfe, de Lyon par l'archevêque Leidrade, de Fontenelle en Normandie par l'abbé Gervold, etc.; telles furent encore celles de Troyes, de Ferrières, de Reichenau, de Corbie, d'Aniane, etc. Dans ces écoles on enseignait les sept arts dits libéraux. Lui-même prouva l'importance qu'il attachait à l'éducation par les soins qu'il y donnait dans sa propre famille, par la simplicité qu'il y faisait régner, par l'exemple qu'il donnait de l'amour filial, en entourant jusqu'à la fin sa vieille mère, de respect et de tendres soins. Les manuscrits des anciens auteurs et particulièrement de la Bible se multiplièrent. Par les ordres et même par les soins de Charlemagne, des savants travaillèrent à la révision des versions des Livres saints, et à celle des lectionnaires qui avaient été défigurés par l'ignorance des copistes. Enfin les études théologiques proprement dites reprirent aussi dans les États de Charlemagne un nouvel essor et l'on vit accourir à sa voix, ou sortir des établissements qu'il avait fondés, une foule de docteurs recommandables par leur jugement, leur science, leur culture de l'antiquité ecclésiastique, leur connaissance de la Bible et l'éloignement de plusieurs d'entre eux pour les superstitions les plus grossières de leur temps. Lui-même leur en donna l'exemple dans plusieurs de ses capitulaires relatifs à la religion [1].

A la tête des docteurs dont il s'entoura il est juste de nommer ALCUIN qui fut un des principaux promoteurs de ce réveil, et dont le zèle éclairé seconda puissamment l'exécution des desseins généreux conçus par Charlemagne. Alcuin qui, dans ses lettres, se donne le classique surnom de Flaccus Albinus, vit le jour vers 735, dans le comté d'York. Il étudia, dans l'école de cette ville, sous la direction d'Egbert et d'Elbert, ses deux

[1] Gieseler, II, 128, *Capit.*, an. 789, can. 76 : *De pseudographiis et dubiis narrationibus. Capit.* 3., c. 4 : *ut nullus in psalterio vel in Evangelio, vel in aliis rebus sortiri præsumat nec divinationes aliquas observare.* C. 18 : *Ut clocas non baptizent nec chartas per perticas appendant propter grandinem. Capit. Fcford.*, an. 794 : c. 40, *Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoriæ eorum per vias erigantur.*

prédécesseurs, et remplaça ce dernier en 766 dans la direction de l'établissement. Il paraît qu'avant cette époque il avait fait déjà quelques voyages sur le continent. L'an 780, à la mort de l'archevêque Elbert, il fut chargé, par le successeur de ce prélat, d'aller à Rome demander en son nom le pallium archiépiscopal. En revenant de cette capitale, qu'il avait déjà visitée auparavant, et d'où il avait rapporté, semble-t-il, un grand respect pour l'autorité papale, il se trouva à Parme en même temps que Charlemagne. Ce prince, qui avait entendu parler des talents d'Alcuin, le pressa vivement de demeurer auprès de lui pour diriger les établissements littéraires dont il projetait la fondation; Alcuin voulut d'abord se rendre en Angleterre pour solliciter son congé du roi et de l'archevêque. De retour auprès de Charlemagne, il reçut de lui en don trois abbayes, entre autres celles de Troyes et de Ferrières, où il fonda des écoles, organisa l'enseignement, et enseigna lui-même. Bientôt, en 782, il fut mis à la tête de l'école du palais, où il avait pour auditeurs habituels Charlemagne lui-même, ses fils et ses filles, ses conseillers privés et plusieurs archevêques. L'empereur l'appelait son cher maître en Jésus-Christ, il lui proposait souvent des questions sur des passages difficiles de l'Écriture, sur le sens des formules liturgiques, sur la chronologie et d'autres sujets religieux. Ce fut entre eux l'occasion d'une correspondance très active dont il nous reste comme monument environ une trentaine de lettres adressées par le docteur au monarque[1].

En 796, se sentant déjà sur l'âge, Alcuin demanda la permission de quitter la cour, les affaires publiques, et d'aller dans la retraite se préparer à la mort dont il sentait les approches. Il aurait voulu d'abord se retirer dans le monastère de Foulde. Mais le roi, désirant le garder plus près de lui, lui donna l'abbaye de St-Martin de Tours, une des plus riches du royaume, et qui comptait sur ses domaines plus de vingt mille colons ou serfs. Il travailla à y rétablir la discipline monastique qui s'était relâchée, à enrichir de nouveaux manuscrits la bibliothèque du couvent; enfin, ce fut là qu'il termina lui-même la revision de la version de la Bible dont il avait été spécialement chargé par Charlemagne. En l'envoyant, en 801, au monarque, qu'il félicita de son avènement

[1] Voyez quelques-unes de ses lettres citées par Guizot, loc. cit. (II, 309), et Ampère, III, 76.

à l'empire, il lui demanda en même temps la permission de renoncer à toutes ses abbayes, qu'il fit partager entre ses principaux disciples, et demeura ainsi libre de tout soin temporel jusqu'à sa mort, qui survint l'an 804.

Parmi ses œuvres philosophiques et littéraires, on cite principalement son traité *de virtutibus et vitiis*, celui sur la nature de l'âme, et quatre autres sur la rhétorique, la grammaire, l'orthographe et la dialectique. Quant à ses œuvres théologiques, elles consistent surtout en commentaires moraux et allégoriques sur les livres saints, en traités dogmatiques contre les adoptiens : *De fide sanctæ Trinitatis*, et un traité liturgique *de officiis divinis*. On lui attribue les *Libri Carolini* sur les images [1].

PAUL WARNEFRID (✝ 799), diacre d'Aquilée, ou *Paul le diacre*, comme on l'appelle ordinairement, avait été fait prisonnier à la prise de Pavie, d'où Charlemagne le ramena avec lui. Il écrivit la vie de plusieurs saints, tels que Grégoire le Grand et des extraits de la vie des premiers évêques de Metz, un *Homiliarium*, ou recueil d'homélies des anciens pères qui lui avait été commandé en 788 par Charlemagne, à l'usage des prédicateurs de son temps, puis quelques hymnes sacrés, entre autres l'hymne en l'honneur de saint Jean, qui fournit au moine Gui d'Arezzo les noms des sept notes de la gamme musicale. Mais c'est comme historien que Warnefrid est le plus estimé; son « Histoire des Lombards » et son « Histoire mêlée, » sont au nombre des plus précieuses pour la connaissance de l'époque.

LEIDRADE, né en Norique, fut d'abord attaché à Arnon, évêque de Salzbourg; il se fit connaître par son esprit et par sa science; Charlemagne se l'attacha comme bibliothécaire et en fit un de ses principaux *missi dominici*. En 798, il le nomma archevêque de Lyon et le chargea de rétablir l'ordre et d'organiser l'instruction dans cette église importante. Nous avons conservé la lettre où Leidrade rend compte à l'empereur de ses travaux, notamment chez les moines de l'île Barbe, pour le rétablissement des études. Il quitta deux fois son église pour aller en Espagne, par ordre de Charles, combattre l'hérésie des adoptiens, et l'on assure qu'il en convertit un grand nombre. En 814, après la mort de son protecteur, il résigna ses fonctions et se

[1] *Real-Encycl.*, I, 212.

se retira dans le couvent de Saint-Médard, à Soissons ; mais Louis le Débonnaire, qui le regrettait pour l'Église, l'éleva à l'évêché de Mâcon. Il ne nous reste guère de sa main que des ouvrages théologiques insignifiants.

THÉODULFE, comme lui appelé par Charlemagne, était Goth de nation et Italien de naissance. Élevé vers l'an 790 à l'évêché d'Orléans, il s'y occupa surtout de la fondation d'écoles, et il acquit tant de célébrité à celle de Fleury, qu'on y compta les étudiants par milliers. Son capitulaire en 46 articles adressé aux prêtres de son diocèse [1] est remarquable, surtout à cause des dispositions qu'il renferme en faveur de l'instruction populaire, tandis que la plupart des établissements créés à cette époque n'étaient destinés qu'aux prêtres. Théodulfe eut, à cet égard, peu d'imitateurs. Vers l'an 798, il fut envoyé par Charlemagne dans les deux Narbonnaises pour réformer l'administration de ces provinces, et, à son retour, il composa un poème (*parænesis ad judices*) renfermant le récit de sa mission, et, en même temps, des instructions aux juges qui, sous le nom de *missi*, étaient ordinairement chargés de pareils messages. Tout ce poème [2] respire un esprit de justice et d'humanité très remarquable. Ajoutons que Théodulfe fut un des théologiens qui luttèrent avec le plus d'énergie contre les superstitions barbares de ce même temps, et s'exprimèrent par exemple, avec le plus de franchise, contre le mérite exagéré attribué aux pèlerinages et aux œuvres extérieures, contre les fausses notions répandues sur la pénitence et le pardon, contre l'abus des messes privées, contre les combats judiciaires. On a de lui un grand nombre de poèmes sur divers sujets liés à la religion, mais plus estimables par le fond que par la forme, et tous sur le même mètre. Ce sont des séries de distiques latins plus ou moins bien tournés et qui, dans tous les cas, témoignent de son instruction classique aussi bien que biblique [3]. Il fut malheureusement compromis, en 817, dans la conspiration de Bernard, roi d'Italie, contre Louis le Débonnaire, exilé hors de son diocèse et détenu dans le château d'Angers. On raconte que le dimanche des Rameaux, Louis passant dans cette ville, près du château où Théodulfe était renfermé, celui-ci saisit ce moment pour chanter l'hymne qu'il venait de composer, et qu'on chante encore à cette

[1] *Biblioth. Patrum*, t. XIV, p. 28.
[2] Voy. le curieux fragment qu'en a cité Guizot (*Cours d'hist. mod.*, II, 340).
[3] *Bibl. Patr.*, XIV, p. 37.

fête : *Gloria, laus et honor tibi sint, rex, Christe redemptor ;* on ajoute que le monarque, touché de compassion, lui rendit la liberté et le rétablit sur son siège. Théodulfe mourut l'an 821.

Les précédents écrivains, nés et élevés hors de France, y avaient tous été appelés et employés par Charlemagne. Mais, piquée d'émulation par leur exemple et profitant des établissements qu'ils y fondèrent, la France eut bientôt elle-même des savants et des théologiens indigènes, dont un des premiers fut EGINHARD [1]. Né entre 765 et 775, il avait été élevé dans l'école du palais et sous les yeux du prince, ce qui annonce en lui une origine illustre. Quand il fut arrivé à l'âge d'homme, Charles en fit son conseiller, son secrétaire privé, le précepteur de son fils et, à ce que l'on a cru, mais faussement, son gendre. Selon Guizot, du moins, il serait le héros de cette anecdote ou de cette légende intéressante, racontée dans la chronique du monastère de Lauresheim. Eginhard, doté de plusieurs riches abbayes, ne quitta presque jamais son protecteur; quand il l'eut perdu, il raconta sa vie avec un accent ému de reconnaissance et d'admiration qui, cependant, ne nuit point trop à la vérité. « C'est, dit Guizot, le morceau d'histoire le plus distingué que nous offre cette période. » Ses annales, de 741 à 788, autre ouvrage qui nous reste de lui, mais dont Guizot révoque en doute l'authenticité, sont loin d'avoir le même mérite. En revanche, on a de lui soixante-trois lettres remplies d'intérêt, qui témoignent de la noblesse de son caractère. Eginhard fut aussi en grand crédit auprès de Louis le Débonnaire; mais bientôt, dégoûté du monde et atteint de pénibles infirmités, il se retira dans le monastère de Seligenstadt qu'il avait fondé, toujours inconsolable, dit-on, de la mort de sa femme. Dès lors il ne fut plus qu'un compilateur de légendes et mourut en 839.

L'essor que Charlemagne avait donné aux lettres, tant sacrées que profanes, ne s'éteignit pas immédiatement après lui. Louis le Débonnaire, Lothaire, Charles le Chauve, successivement héritiers de son sceptre impérial, héritèrent aussi de lui son amour pour la science, et secondèrent, autant que le permirent les troubles de la France et les invasions des Arabes et des Normands, l'impulsion qu'il avait donnée aux sciences et à l'instruction dans son royaume. Ils eurent comme lui le

[1] Guizot, *Collect. des Mémoires*, etc., t. III; *Notice sur Eginhard ; Vie de Charlemagne.*



clergé pour auxiliaire. Les conciles de Paris en 829, d'Aix en 836, de Langres et de Savonnières en 859, ordonnèrent de fonder partout des écoles publiques. On vit donc, sous le règne de ces princes, s'élever et fleurir plusieurs écoles nouvelles, celle de Reims, qui servit de modèle à celle de la nouvelle Corbie, puis celles d'Hirschau, de Reichenau, de Saint-Gall, etc. On vit aussi paraître plusieurs théologiens distingués pour leur temps, et dont nous allons énumérer les principaux.

Le premier rang, sous le rapport des lumières, appartient à AGOBARD. Né en 779, il se forma à Lyon, sous la direction de Leidrade, et en 816 fut appelé à lui succéder. Il déploya dans son épiscopat une grande activité tour à tour pastorale, théologique, administrative, et même politique, tantôt réfutant l'adoptianisme de Félix d'Urgel, tantôt s'élevant, dans le concile d'Attigny, contre les usurpateurs des biens ecclésiastiques [1], tantôt enfin, et malheureusement pour sa gloire, figurant dans le complot des trois fils de Louis le Débonnaire, et rédigeant, à ce que l'on croit, le manifeste de l'assemblée de Compiègne contre ce malheureux prince [2]. Le rétablissement de Louis sur le trône entraîna la destitution d'Agobard; mais, en 837, ce prince clément lui rendit son archevêché qu'il conserva jusqu'à sa mort, en 840. Ses mœurs irréprochables, son zèle pour le maintien des privilèges du sacerdoce l'ont fait mettre au rang des saints par l'église de Lyon; mais Rome n'a pas ratifié cette canonisation, non que la conduite séditieuse d'Agobard lui fît tort auprès d'elle, car dans cette circonstance il fit valoir l'autorité du pape Grégoire IV, comme très supérieure à celle du souverain qu'il avait fait detrôner au profit de ses fils; mais, aux yeux d'un évêque de Rome, ce prélat avait le tort de ne pas respecter assez les préjugés populaires. Dans plusieurs de ses ouvrages il s'élève avec une hardiesse qui étonne encore aujourd'hui ses lecteurs contre le culte des saints, celui des images, contre les combats judiciaires et les autres épreuves superstitieuses du temps, contre le pouvoir que le vulgaire attribuait à certains sorciers (*tempestarii*) d'attirer ou de détourner les orages, quoiqu'il ne niât pas celui des saints, pour faire cesser les calamités et les pestes [3]. Trouvant la liturgie de son diocèse défigurée

[1] *De dispensatione rerum ecclesiasticarum de sacris rebus in usus laicales inlicite translatis. Bibl. Patr.*, XIV, p. 295.

[2] Il est intitulé *de divisione, Bibl. Patr.*, XIV, p. 313, 317, 319. Voy. Fleury, XLVII, 39.

[3] Voy. ses écrits *de imaginibus, adversus legem Gondebaldi et impia certamina,*

par l'ignorance des siècles précédents, il entreprit de la reviser, et se proposa de se rapprocher le plus qu'il pourrait des expressions de l'Écriture sainte. Attaqué pour cet essai de réforme, il se défendit dans ses deux ouvrages, *de divinâ psalmodiâ* et *de correctione antiphonarii*.

La même année qu'Agobard, en 840, mourut un autre évêque et théologien, qui avait lutté comme lui contre la superstition de son temps [1], et déployé dans cette lutte encore plus d'énergie et de courage, je veux parler de CLAUDE DE TURIN. Claude, selon quelques-uns irlandais, mais plus probablement espagnol de naissance, avait reçu en Espagne sa première éducation. Ses adversaires l'accusent même d'avoir été disciple de l'hérétique Félix d'Urgel, et même de Vigilantius de Barcelone, dont il partageait en effet l'antipathie pour le culte des reliques et l'invocation des saints. Il avait puisé principalement son instruction dans la Bible qu'il étudiait avec beaucoup de zèle, et plus particulièrement dans le Nouveau Testament et les épîtres de saint Paul. On a de lui un commentaire sur l'épître aux Galates et d'autres encore. Il en avait composé à l'usage des jeunes théologiens sur presque tous les livres de la Bible; les fragments qui nous en restent [2] attestent son activité et son érudition. Parmi les pères de l'Église, Augustin était celui auquel il s'était attaché de préférence, mais comme Grégoire le Grand, en le suivant plutôt au point de vue pratique. Claude, enfin, était un de ces hommes distingués à la fois par la piété et par la science, que les institutions de Charlemagne avaient fait éclore, ou plutôt auxquels elles avaient assuré une place et une influence bienfaisante au milieu de leur siècle. Il vécut quelque temps à la cour de Louis le Débonnaire, employé à l'école du palais pour l'explication de l'Écriture sainte. Ce fut là que, d'après le vœu de ses amis, il entreprit ses commentaires bibliques. Quelque temps après l'avènement de ce prince, en 820, il fut promu à l'évêché de Turin, avec la charge expresse de ramener dans son diocèse le christianisme à sa pureté, de le dégager des superstitions, et particulièrement du culte des images, auquel l'Église de France était alors franchement opposée. Claude entreprit cette tâche difficile, et s'en acquitta avec zèle, mais il ne tarda pas à déplorer la

contra damnabilem opinionem divini judicii veritatem igne vel aquis, etc., *contra tempestarios*, etc. (*Bibl. Patr.*, XIV, p. 286, 264, 301, 271).

[1] Ampère, *Hist. littér.*, t. III, p. 86.

[2] *Bibl. Patr.*, XIV.

dégradation et l'obstinée superstition des habitants de ce diocèse, et lorsqu'il voulut s'élever contre elles, blâmer le culte des images, celui de la croix, des reliques de la Vierge, la foi à l'intercession des saints, l'abus des ex-voto, des pèlerinages à Rome, des œuvres méritoires du monachisme, il rencontra, soit de la part des moines, soit de la part de la populace, une animosité si vive, que « si Dieu ne m'eût soutenu, écrivait-il lui-même, ils m'auraient dévoré tout vif. » Il eut aussi contre lui les papes, qui commençaient à cette époque à s'attacher les peuples en flattant leurs superstitions. Enfin, un homme qu'il croyait son ami, à qui il confiait librement toutes ses pensées, à qui même il avait dédié quelques-uns de ses ouvrages, Théodemir, abbé d'un monastère des environs de Nîmes, lança contre lui une accusation d'hérésie, dont Claude se défendit avec fermeté. « Que Dieu, témoin de ma vie et qui « m'a donné cette œuvre à faire, te pardonne, écrivit-il à Théodemir; « pour moi, je ne me sens coupable ni de schisme, ni d'hérésie; mais « je combats et, avec l'aide de Dieu, je combattrai jusqu'à la fin l'erreur « et la superstition. » Il fut cité devant une assemblée d'évêques, mais sûr de n'y trouver personne qui le comprît ou voulût le comprendre, il refusa de comparaître. Il fut alors traduit (en 827) devant Louis le Débonnaire lui-même, sur une liste de propositions extraites de ses écrits. Mais Jonas, évêque d'Orléans, chargé par le prince de leur examen et de leur réfutation, n'avait pas encore achevé son travail lorsque Claude mourut en 839. Toutefois, il est probable qu'il s'était montré plus modéré dans l'énoncé de ses opinions vers la fin de sa vie, puisqu'on n'avait pas songé à l'éloigner de son diocèse, et qu'il avait regagné la faveur de l'empereur Louis. Jonas lui-même était aussi, à beaucoup d'égards, un ennemi des superstitions régnantes; mais il croyait que Claude était allé trop loin et avait confondu trop souvent l'usage avec l'abus. C'est l'avis qu'il énonce dans son traité sur le culte des images contre Claude de Turin [1]. Il est aussi l'auteur d'un traité de morale chrétienne à l'usage des laïques, dans lequel il s'élève à la fois contre les préjugés superstitieux et les mœurs grossières de son époque, oppose aux œuvres méritoires le renouvellement du cœur exigé par l'Évangile, et censure particulièrement la dureté des grands.

Raban Maure, né à Mayence en 766, avait dans sa jeunesse, moitié

[1] *Bibl. Patr.*, XIV, 167.

par une pieuse curiosité, moitié par superstition, visité les Saints-Lieux en Palestine. En 802, il alla étudier dans l'abbaye de Saint-Martin de Tours, sous la direction d'Alcuin; ce fut là qu'il prit le surnom de Maure, un des saints les plus illustres de l'ordre de saint Benoît, duquel relevait le monastère de Tours. Élu en 822 abbé de celui de Foulde, il y fonda une école ou, pour mieux dire, un séminaire pour l'instruction des prêtres appelés à desservir les églises de France et d'Allemagne. Désireux cependant, au bout de vingt ans, de déposer le fardeau d'une pesante administration, il se retira, en 842, dans une cellule ou ermitage, près de Foulde, où il se consacra tout entier à des travaux théologiques et littéraires. Mais, en 847, le vœu de l'Église le tira de sa retraite et le fit élever à l'archevêché de Mayence, dans lequel il fit beaucoup de bien par sa charité, sa science et sa piété. Pendant une famine qui, en 850, désola l'Allemagne, il prodigua aux malheureux qui recoururent à lui les secours de l'hospitalité la plus généreuse. Ses écrits, presque tous empreints d'une louable tendance pratique, consistent principalement en commentaires et dissertations sur l'Écriture sainte, en homélies, très imparfaites il est vrai, en traités, soit en prose, soit en vers, sur différents sujets. Les plus intéressants sont un écrit composé à l'occasion de la révolte des fils de Louis le Débonnaire, et dans lequel il plaide la cause de ce malheureux monarque, puis son ouvrage sur « l'institution des clercs, » dont les deux premiers livres roulent sur les offices divins, et le troisième sur les devoirs du saint ministère. Il y insiste avec force sur la nécessité pour ceux qui aspirent au gouvernement des âmes, d'unir les bonnes mœurs à la science et à la connaissance des Écritures. On lui doit encore une espèce d'ouvrage encyclopédique intitulé *De Universo,* et un martyrologe. Sa vie nous a été retracée par Pendolphe, un de ses disciples. On se rappelle que Raban Maure soutint contre Pascase l'opinion spiritualiste sur les éléments de la Cène. Il fit aussi quelques poésies du genre le plus singulier [1].

Son amis Haimon, évêque d'Halberstadt, sorti comme lui de l'école d'Alcuin, et son disciple Walafrid Strabon (ou le louche), abbé de Reichenau, furent aussi du nombre des théologiens qui, par leurs tra-

[1] Voy. son poème sur la croix, *de laudibus sanctæ crucis.* C'est une croix composée de vers sur un fond également en vers.

vaux exégétiques sur la Bible, cherchèrent à en propager l'étude. Walafrid Strabon écrivit, en outre, en 840, à l'occasion de Claude de Turin, un ouvrage intitulé : *De exordiis rerum ecclesiasticarum*, dans lequel il soutient, comme Jonas d'Orléans, une sorte de juste milieu entre la doctrine évangélique et les superstitions de son siècle. Tout en justifiant les usages rituels de l'Église, il insiste sur la nécessité du culte intérieur et de la sanctification. Il a aussi écrit beaucoup d'hymnes d'église et des prières en l'honneur des saints, des épîtres en vers, etc.

Christian DRUTHMAR, moine de l'ancienne Corbie en 840, eut, comme exégète, plus de mérite et d'influence que les deux précédents; il publia, ce qui est remarquable pour l'époque, un commentaire de saint Matthieu, d'après les principes de l'école d'Antioche, préférant à l'interprétation allégorique ou mystique de ses contemporains la méthode historique ou grammaticale, d'où lui est venu le nom de Grammaticus. Peut-être, cependant, a-t-on surfait ses mérites comme exégète [1].

LOUP (*servatus Lupus*), né au commencement du IXme siècle, élevé dans le monastère de Foulde, y fit des progrès rapides dans les sciences, étudia surtout avec ardeur les anciens auteurs classiques et acquit une connaissance de la langue latine, fort remarquable pour son temps. Le renom de son savoir le fit distinguer par l'impératrice Judith, mère de Charles le Chauve; elle le recommanda à son fils, qui lui donna, en 847, l'abbaye de Ferrières (Ile de France). Il y fonda une école et une bibliothèque qu'il s'efforça d'enrichir de manuscrits des anciens auteurs latins. Il y mourut en 862, laissant après lui une haute réputation de piété et de science que justifient les 130 lettres qui nous restent de lui, adressées à l'empereur et aux principaux personnages de son temps. On lui a aussi attribué un ouvrage dogmatique, *de tribus quæstionibus* [2].

Il nous reste à parler de quelques théologiens célèbres qui fleurirent sous le règne de Charles le Chauve.

Pascase RADBERT, qui nous est déjà connu comme défenseur de l'opinion dominante sur la sainte Cène, était né vers la fin du VIIIme siècle, près de Soissons; il fut moine à Corbie, sous la direction d'Adelhard

[1] Voy. son commentaire sur saint Matthieu (*Bibl. Patr.*, XV, 86).

[2] *Bibl. Patr.*, XV, 1 ss.

et de son frère Wala, tous deux successivement abbés de ce couvent. Il y passait pour un religieux fort érudit dans l'antiquité latine; on prétend même qu'il savait l'hébreu, phénomène alors si rare; mais ses commentaires sur la Bible, en général peu estimés, ne semblent pas confirmer le fait. Sa réputation le fit employer par Louis le Débonnaire dans quelques affaires ecclésiastiques, puis en 844 il fut nommé abbé de son couvent; mais plusieurs contrariétés qu'il éprouva lui firent quitter son poste en 851; il se livra alors tout entier à des travaux théologiques et littéraires et les poursuivit jusqu'à sa mort en 865. Pascase eut, dans le moyen âge, des admirateurs outrés qui l'appelaient le « grand homme, *decus et lux aurea mundi*, la colonne de l'Église et le grand cèdre du Paradis. » Les attaques de Bérenger et le triomphe que, deux siècles après sa mort, sa doctrine remporta sur ce nouvel adversaire, ne firent que rehausser sa gloire, et, en 1073, le bruit des miracles opérés sur son tombeau le fit admettre par l'église de Rome au rang de ses saints. Il composa un commentaire très prolixe sur saint Matthieu, et un autre sur Jérémie, dans lesquels il saisit toutes les occasions de déplorer les vices du clergé de son temps, principalement l'ambition et la simonie, puis trois livres sur la foi, l'espérance et la charité. Le plus connu de tous ses traités est celui sur la Cène du Seigneur.

Un des principaux réfutateurs de Pascase, RATRAMNE, appelé quelquefois, mais à tort, Bertram, était comme lui moine du couvent de Corbie, et en devint ensuite abbé. Il fut engagé dans diverses controverses théologiques avec Hincmar, archevêque de Reims, sur de faux écrits répandus touchant la naissance et la mort de la vierge Marie, puis sur la prédestination [1], contre Pascase Radbert, sur la sainte Cène et sur l'accouchement miraculeux de la Vierge, enfin contre les grecs sur les erreurs imputées à l'église latine. Ses principaux écrits ont trait à ces différentes controverses.

GOTTSCHALK (*Godescalcus*), saxon d'origine, fut selon une des coutumes du temps, placé par ses parents comme *oblat* dans le monastère de Foulde pour y passer sa vie; il y fit, avec zèle et succès, ses premières études, qu'il continua dans le monastère d'Orbaès fondé dans le diocèse de Soissons, puis, dans sa quarantième année, fut consacré prêtre. Au retour d'un voyage qu'il fit à Rome, nous le verrons

[1] *Bibl. Patr.*, t. XV, p. 443.

ailleurs engagé dans une controverse très grave sur la prédestination, expier ses principes ultra-augustiniens par une captivité d'environ vingt ans, à Hautevilliers, où il mourut en 868 ou 869.

L'un de ses principaux adversaires dans ce démêlé, HINCMAR de Reims, né vers 809, dans le diocèse de Sens, de parents illustres, fut élevé dans le monastère de Saint-Denis, par l'abbé Hilduin, qu'il suivit dans son exil en Saxe, sous le règne de Louis le Débonnaire. A son retour, nommé chanoine de Saint-Denis, il fut employé par le monarque à rétablir la discipline dans cette abbaye. En 845, nommé archevêque de Reims, il présida à l'achèvement de la cathédrale de cette ville, et remplit dès lors, dans l'Église ainsi que dans l'État, un rôle dont l'importance s'accrut chaque jour. Nous avons vu déjà l'influence qu'il exerça dans les affaires politiques et ecclésiastiques de la France; nous verrons ailleurs cette influence s'exercer dans les controverses théologiques du même temps. Tous ses écrits furent des ouvrages de circonstance, même celui sur la prédestination publié à l'occasion de la dispute soulevée par Gottschalk.

Jean SCOT ERIGÈNE fut un théologien d'une trempe bien différente de celle de ses contemporains. Guizot[1], le comparant aux écrivains précédents, dit que si, dans l'Église de ce temps, Gottschalk représente les théologiens et Hincmar les politiques, Jean Scot représente les philosophes. Il nous apparaît, en effet, sous ce point de vue, comme un homme tout à fait à part. Dans un siècle où la philosophie spéculative était, certes, bien peu en faveur, Scot montra pour elle un génie plus hardi que bien des modernes; cette hardiesse même l'égara quelquefois. Aussi est-il un des docteurs de ce temps-là sur lesquels s'est le plus exercée l'activité des historiens de la philosophie et de la théologie. Mais, pour comprendre comment il put suivre une route si nouvelle, il est nécessaire de se rappeler sa naissance, ses études et l'atmosphère dans laquelle il vécut.

Jean Scot Erigène, né dans les premières années du IXme siècle, était, comme son double nom l'indique, irlandais d'origine et de naissance[2]. On présume, sans le savoir d'une manière positive, que ce fut aussi en

[1] Guizot, *Hist. fr.*, III, 116.

[2] Erin est le nom de l'Irlande, Scots celui des Écossais des montagnes par qui l'Irlande avait été peuplée.

Irlande, et sans doute dans quelque monastère de ce pays, qu'il fit ses premières études. Là, il dut puiser cette indépendance de jugement et cet esprit de recherche qui, à cette époque, étaient portés en Irlande plus loin que partout ailleurs, et dont Clément et Virgile nous ont déjà fourni des exemples. Il y puisa aussi le goût et la connaissance de la littérature grecque, qui y était fort cultivée. Il lut les ouvrages d'Origène et de Grégoire de Nysse, et même, à ce qu'on croit, ceux de Platon et d'Aristote, au pays desquels il passe pour avoir fait un pèlerinage[1], mais certainement ceux du faux Denis l'aréopagite qu'il traduisit de grec en latin. Il envoya cette traduction à Charles le Chauve, à qui Nicolas Ier la demanda pour l'examiner, attendu qu'elle avait pour auteur un homme de foi suspecte, et afin qu'après l'approbation du saint-siège, elle acquît un plus grand crédit[2]. Ces études ne pouvaient que fortifier le penchant naturel de Jean Scot pour les libres recherches. Contrairement au principe d'autorité qui prévalait de son temps, il admit la raison comme guide légitime en matière de foi et même comme un guide plus sûr que l'autorité des pères[3]. Quant à l'Écriture, il affirmait qu'elle ne pouvait, comme lumière donnée de Dieu, enseigner autre chose que ce qu'enseignait la raison elle-même, mais sous une forme différente et accommodée à la faiblesse humaine; qu'en ce sens la vraie philosophie et la vraie religion n'étaient qu'une seule et même chose[4], savoir la religion une philosophie enveloppée sous les formes de la tradition, et la philosophie une religion déduite de la foi d'autorité, par la force de la raison, la philosophie, le côté théorique de la religion, comme la religion le côté pratique de la philosophie. L'esprit humain a besoin du guide de l'autorité pour s'élever à la connaissance des choses divines, mais il ne les connaît véritablement que lorsqu'il a déployé sur elles les forces de sa raison[5].

Cette tendance rationnelle ne fut pas la seule que Scot contracta dans ses études; il puisa aussi dans la lecture des anciens et nouveaux platoniciens une tendance ultra-spiritualiste, idéaliste, qui l'entraîna

[1] Milman, III, 351.
[2] Jaffé, 2141.
[3] Guizot, III, 138 s.
[4] Voy. Hauréau, I, 114, d'autres passages non moins hardis contre l'autorité.
[5] *Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet.*

quelquefois jusque sur les confins du panthéisme. Il considérait Dieu moins comme le créateur de l'univers, que comme le principe suprême d'où émanent tous les êtres et où ils doivent tous retourner un jour. Le monde, selon lui, n'était qu'une forme nécessaire sous laquelle l'être absolu s'était manifesté [1]. Néanmoins, cette tendance panthéiste n'était pas en lui tellement prononcée qu'elle ne cédât quelquefois à l'élément théiste chrétien qu'il avait puisé dans les Écritures. On voit de temps en temps le dogme de la personnalité divine percer de nouveau dans ses écrits [2]. Comme la plupart des docteurs irlandais de son temps, il était semi-pélagien. Du reste, Jean Scot, comme on peut s'y attendre d'après l'esprit général de sa théologie, se formait des idées extrêmement larges sur le salut, croyait à celui des païens qui avaient vécu selon la *droite raison*, et admettait, comme Origène, le rétablissement final de toutes choses.

Les tendances particulières de Jean Scot, enveloppées dans un langage métaphysique, échappèrent longtemps à ses contemporains si éloignés de cet ordre d'idées. Vers l'an 840 ou 847, sa réputation comme savant le fit appeler en France, probablement par Charles le Chauve, qui, à l'exemple de son aïeul, aimait à s'entourer de savants étrangers, principalement d'Irlandais et d'Anglo-Saxons, et qui fit tant d'efforts pour rendre à l'école du palais son ancien lustre, que sous son règne on ne disait plus l'école du palais, mais le palais de l'école. L'empereur assistait, comme nous l'avons dit, aux leçons du théologien philosophe, le consultait sur toutes les difficultés scientifiques qu'il rencontrait, aimait à converser avec lui et l'admettait souvent à sa table.

Hincmar de Reims lui-même, grâce à la réputation de savoir dont jouissait Jean Scot, s'adressa à lui pour combattre les doctrines prédestinatiennes de Gottschalk; mais il le regretta bientôt lorsqu'il vit dans quel sens presque pélagien ce docteur s'était exprimé sur ce sujet. Jean Scot fut condamné en 855 et 859 par le concile de Langres pour avoir fondé son opinion sur des raisonnements purement humains, au lieu de la fonder sur l'autorité de la Révélation et des pères. Nicolas Ier le dénonça à Charles le Chauve comme suspect d'hérésie, et recommanda à ce monarque de ne plus l'admettre dans l'école de son palais.

[1] Guizot, l. c., III, 141-143.
[2] Neander, IV, 391.

Les opinions sont partagées sur les conséquences que cette condamnations entraîna pour Jean Scot. Quelques-uns prétendent qu'il se retira en Angleterre, où Alfred le mit à la tête de l'école d'Oxford. La plupart soutiennent qu'il resta en France et y mourut avant Charles le Chauve, savoir en 876.

Outre son traité de la prédestination, on a de lui un traité de la *Division de la nature*, ouvrage plus philosophique que théologique, et qui renferme l'exposé de ses idées sur l'homme et sur l'univers. Comme théologien spéculatif et philosophe, Jean Scot eut peu d'imitateurs, et exerça peu d'influence de son temps. Il en exerça beaucoup plus comme traducteur des écrits du faux Denys l'aréopagite[1]. On se souvient que ces écrits, fruit des tentatives faites, au Vme siècle, par un parti peu nombreux pour ranimer le néo-platonisme expirant, en l'amalgamant avec le christianisme, et qui, grâce au faux nom dont ils étaient revêtus, jouissaient déjà d'une certaine vogue en orient, et avaient exercé de l'influence sur Maxime et d'autres écrivains grecs mystiques, étaient restés, au contraire, à peu près inconnus en occident, lorsqu'en 824 l'empereur grec Michel II en fit remettre un exemplaire à Louis le Débonnaire.

Or, dès longtemps on confondait en France Denys l'aréopagite, auquel cet ouvrage est faussement attribué, avec un autre Denis qui, au IIIme siècle, venu de Rome avait, disait-on, fondé l'église de Paris et y avait subi le martyre. Louis le Débonnaire, imbu de cette double erreur, confia le précieux manuscrit à Hilduin, abbé de Saint-Denis, le chargeant de le faire traduire en latin. Hilduin, jaloux de rehausser la gloire de son abbaye, publia, sous le titre d'*Areopagitica*, un ouvrage destiné à accréditer la légende[2]. Aux objections qui lui furent adressées d'après Grégoire de Tours, il répondit sur un ton d'amertume qui trahissait la faiblesse de sa cause. Mais cette cause trouva bientôt un meilleur avocat dans Jean Scot qui, sans trop insister sur la légende du saint, envoya à Charles le Chauve une traduction latine de l'ouvrage qui portait ce nom. Depuis ce moment, les écrits du faux Denys l'aréopagite, considérés comme l'œuvre de saint Denis, patron de la France, excitèrent vivement l'attention des savants d'occident, et jouirent en France d'une espèce de vogue patriotique.

[1] Voy. t. II, p. 427.
[2] Fleury, XLVII, 50.

D'autres ouvrages sur le nom de Dieu et sur la philosophie mystique, plus tardivement acceptés, furent étudiés par les docteurs de l'école de saint Victor, par Bonaventure, Eckart, Tauler, et exercèrent beaucoup d'influence sur tous les mystiques et même sur les scolastiques du moyen âge. Le traité de la hiérarchie céleste fit, dès son apparition, une sensation encore plus grande et influa beaucoup sur les notions angélologiques qui eurent cours au moyen âge, en favorisant la tendance du vulgaire à peupler d'une multitude d'esprits médiateurs et intercesseurs l'intervalle entre le ciel et la terre, en même temps qu'il flattait l'orgueil sacerdotal, en montrant dans les trois ordres de la hiérarchie céleste le type des trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique (évêques, prêtres et diacres), des trois principaux sacrements, etc.

Enfin, au milieu de ces théologiens, de ces philosophes, de ces prélats, l'époque de Charles le Chauve vit naître aussi un prédicateur et poète religieux, mais qui, au contraire de tous les précédents, écrivit en langue vulgaire, parfois en allemand. Ce fut OTFRID. Il entra de bonne heure dans le couvent de Wissembourg en Alsace, puis la renommée de Raban Maure l'attira dans celui de Foulde, où il séjourna quelque temps. De retour à Wissembourg, il fut appelé à en diriger l'école, et dans ce poste, qu'il occupa de l'an 840 à l'an 870, il se distingua par son érudition variée et par le mérite de ses écrits. Jaloux, dit-il lui-même[1], d'imprimer profondément dans la mémoire de ses compatriotes les récits de l'histoire sacrée, qui jusque là ne leur étaient transmis que dans une langue inintelligible pour eux, et de leur fournir dans leur propre langage d'autres sujets de chant que les paroles oiseuses ou grossières alors en vogue, il composa en langue franque (*frenkisga lingua*), dialecte du tudesque, et en vers rimés une paraphrase poétique des quatre évangiles et dédia cet ouvrage à Louis le Germanique. Otfrid paraphrasa également en vers l'oraison dominicale et plusieurs psaumes. Enfin, il a laissé deux livres d'homélies sur les fêtes et sur les saints. Il en reste dans la bibliothèque de Vienne des fragments curieux pour l'histoire de la langue allemande, aussi bien que pour celle de la prédication. D'après ces échantillons, on peut juger que si son éloquence était un peu rude, elle était du moins impressive et frappante, et l'on sait, en effet, qu'il avait l'art de captiver et d'entraîner ses auditeurs.

[1] *Bibl. Patr.*, XVI, p. 764.

Au moment où en France, sous le sceptre protecteur des premiers carlovingiens, les lettres sacrées reprenaient vie, en Angleterre, au contraire, elles étaient tombées en langueur, et les invasions continuelles des Danois depuis la fin du VIIIme et dans le IXme siècle, semblaient avoir détruit tous les heureux germes répandus par Théodore de Tarse, Bède et leurs disciples. Les trésors littéraires rassemblés dans les monastères, ou avaient péri avec eux, ou avaient été rendus inutiles, à défaut d'hommes capables de les comprendre. A peine, dit-on, y avait-il à cette époque quelques prêtres qui entendissent l'office divin qu'ils avaient à réciter.

Mais enfin, l'Angleterre eut aussi son Charlemagne dans la personne du grand Alfred et après la soumission des Danois en 871, justement à l'époque où les Normands commençaient leurs ravages en France, elle redevint, par les efforts de cet excellent prince, aussi pieux qu'il était vaillant et éclairé, le théâtre d'une nouvelle tentative de restauration intellectuelle et religieuse. Alfred, ainsi que Charlemagne, était persuadé que la civilisation du peuple devait être accomplie par le christianisme, et que l'œuvre du christianisme à son tour devait être secondée par la diffusion des lumières [1]. Aussi, tout en rétablissant les églises et les couvents détruits par les Danois, et en en fondant de nouveaux à Attenay, à Winchester, il s'entoura de tout ce qu'il put trouver encore d'hommes éclairés en Irlande et chez les Bretons du pays de Galles. Il en fit venir aussi de France, comme les Français, un siècle auparavant, en avaient appelé d'Angleterre, et il les éleva aux plus éminentes dignités de l'Église. Passionné pour l'instruction, quoiqu'il n'eût pu apprendre à lire qu'à 12 ans, et que ses guerres l'eussent dès lors constamment arrêté dans ses études, sans cesse entouré de savants, il se faisait traduire cursivement en anglais des livres latins, et se forma au moyen de ces traductions orales un recueil de sentences favorites, extraites de l'Écriture et des anciens pères, et qu'il feuilletait sans cesse; il commença même, dans sa trente-sixième année, à apprendre le latin. Le plan qu'il forma pour l'instruction de sa nation embrassait, non seulement le clergé, mais aussi les différentes classes du peuple. Indépendamment de l'école qu'il fonda à Oxford, et qui fut la première origine de la célèbre université de ce nom, il en établit aussi de

[1] Milman, II, 443. Voy. *Encycl. relig.*, notre article sur Alfred le Grand.

populaires dans lesquelles l'instruction devait se donner en langue anglaise, et fit rédiger à leur usage des livres d'instruction, également en anglo-saxon. Lui-même traduisit librement le Pastoral de Grégoire le Grand, en envoya des copies aux évêques de ses États, leur exprimant dans sa préface le vœu que, comme les Grecs et les Latins avaient pu lire la Bible dans leur propre langue, les Anglais pussent jouir du même avantage. Malheureusement, Alfred mourut, en 900, à l'âge de 52 ans, au milieu de ses nobles projets.

C'est à son règne qu'il faut rattacher les travaux d'ETHELWOLD, évêque de Winton, qui se distingua comme restaurateur des lettres, et ceux de son disciple, ELFRIC, moine, puis abbé du même monastère; ses efforts pour la conservation et surtout pour la propagation des lettres sacrées parmi le peuple anglais, efforts dirigés dans le même esprit que ceux d'Alfred le Grand, ont de nos jours attiré sur lui l'attention des historiens protestants [1]. Ses connaissances étaient fort étendues pour son siècle, et comprenaient la plupart des sciences cultivées alors, la grammaire, l'histoire, l'astronomie, et surtout la théologie. Il les avait presque toutes puisées, il est vrai, chez ses prédécesseurs, et principalement chez Bède, et s'occupa surtout à les populariser par des traductions en langue vulgaire. Celles qui méritent principalement notre attention, sont ses extraits de l'histoire sacrée en anglo-saxon, et notamment son Heptateuque, tiré des cinq livres de Moïse, de Josué et des Juges, son explication de l'histoire de Job et de celle d'Esther, une espèce d'introduction populaire et pratique à l'Ancien et au Nouveau Testament, sous forme de lettre, un recueil d'homélies anglo-saxonnes, la plupart traduites ou imitées des pères, des vies des saints, également en anglo-saxon, enfin, des pièces de vers sur des sujets bibliques [2]. Ses écrits en prose se distinguent par leur clarté et leur simplicité qui contrastaient avec la pompe affectée de la plupart des auteurs de son temps. Il écrivit aussi divers traités ou discours sur les devoirs des prêtres et des moines, des recueils de canons, des recueils liturgiques, un traité sur les sept dons du Saint-Esprit, autant d'ouvrages qui, selon son biographe, lui font beaucoup d'honneur, surtout quand on se rappelle dans quel siècle il vivait. Du reste, on a trop cherché peut-être dans

[1] *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1855 et 1856, p. 163 ss.
[2] Ibid., 1855, p. 527.

les écrits d'Elfric des germes de doctrine protestante; sa dogmatique était, à peu de choses près, celle de son temps.

3. DÉCLIN DE LA SCIENCE (900-1070)

Tels furent les résultats des tentatives faites en France, de la fin du VIIIme siècle au milieu du IXme, et en Angleterre, vers la fin du IXme, pour arrêter la décadence des lettres et des sciences théologiques; et certes, ces tentatives, aussi bien que celles de réorganisation politique, auxquelles elles se trouvaient liées, nous donnent une haute idée de ce que peuvent les chefs des nations pour arrêter leur siècle sur une pente fatale. Mais il est des causes de désorganisation et de décadence, auxquelles les hommes même les mieux intentionnés et les plus capables ne peuvent opposer que des barrières insuffisantes. Charlemagne lui-même le sentait, et il en éprouva quelquefois du découragement. La restauration qu'il opéra, quelque éclat qu'elle ait jeté, ne fut que partielle et locale, elle ne se fit guère sentir qu'au nord de la France; au midi de la Loire, on n'aperçoit du VIIIme au Xme siècle aucun mouvement intellectuel de quelque importance, l'influence d'aucun grand établissement d'instruction. Le monastère d'Aniane ne se distingue que par la rigidité de sa règle, ceux de Lérins, de Marseille, où la science et la pensée s'étaient réfugiées à l'abri des ravages des Vandales et des Goths, maintenant dévastés et continuellement menacés par les pirates sarrazins, ne produisirent plus un seul théologien de quelque renom.

Les restaurations de Charlemagne et d'Alfred ne manquèrent pas seulement d'étendue, elles manquèrent aussi de profondeur et, par cela même, de fécondité; malgré les intentions et les efforts de ces deux princes, elles n'atteignirent qu'une faible partie des populations; à peine effleurèrent-elles les masses; les langues nouvelles encore plus ou moins informes ne se prêtaient que difficilement à l'expression des objets immatériels; les savants réunis par ces deux princes, ou formés dans leurs écoles, écrivant en latin au milieu de populations pour lesquelles le latin était déjà une langue morte, ne pouvaient exercer sur elles qu'une faible influence.

Enfin, même dans les limites où la restauration de Charlemagne et celle d'Alfred se restreignaient, elles eurent nécessairement peu de durée; c'étaient des plantes d'une autre saison, qu'à force de soins on avait fait renaître en serre chaude, mais que la rigueur des frimas ne devait pas

tarder à flétrir, aussitôt que ces soins attentifs viendraient à leur manquer. C'étaient de faibles débris du passé, recueillis, conservés, bien plus que des germes féconds, déposés pour l'avenir. En France, depuis la déposition de Charles le Gros (887), le développement du régime féodal ôta bientôt à la royauté l'autorité nécessaire pour continuer l'œuvre de régénération que Charlemagne avait commencée. La faiblesse croissante du pouvoir central, en favorisant les discordes et les guerres civiles au dedans, favorisèrent également les attaques du dehors; les invasions, quelque temps arrêtées, reprirent leurs cours; la barbarie, momentanément refoulée et contenue par la conquête de la Saxe et de la Bavière, réussit à s'ouvrir d'autres chemins pour inonder une seconde fois l'Europe civilisée; les Normands, remontant les fleuves et pénétrant dans l'intérieur des terres, y portèrent, surtout en France, la terreur et la dévastation. En 978, les Danois recommencèrent leurs invasions en Angleterre; les Sarrasins continuèrent à infester les côtes méridionales de l'Europe. Dans le même temps, les Hongrois ravageaient à la fois l'Allemagne, la France et l'Italie; on connaît entre autres le triste sort de Pavie que ces barbares réduisirent en cendres avec ses quarante-trois églises, et dont il n'échappa tout au plus que deux cents habitants. Ces désastres ne firent d'ailleurs que donner plus de créance au bruit longtemps répandu de l'approche de la fin du monde. Cette catastrophe annoncée du haut de toutes les chaires, comme imminente, portait à son comble le découragement pour les travaux de l'esprit. Ainsi, tandis que sous l'administration éclairée des califes, les musulmans avaient des écoles florissantes à Bassora, à Bagdad, à Damas, et même à Cordoue, les écoles chrétiennes, privées de la protection de princes amis des lettres, dépérissaient entre les mains des évêques et des abbés chargés de leur direction. L'Église, soumise à des pontifes qu'à peine elle osait nommer, dégradée elle-même plus que jamais par le fléau de la simonie, voyait son clergé se peupler de prêtres ignorants autant que déréglés, dont le ministère se bornait, tout en recevant la dîme, à réciter machinalement leurs oraisons et leurs litanies, livrés le reste du temps à une sensuelle oisiveté. Si nous en croyons Rathérius, évêque de Vérone, « les ecclésiastiques de son temps ne se distinguaient plus des laïques que par la barbe. » Ne nous étonnons pas si, dans cet âge de ténèbres, nous ne trouvons plus à citer comme exception qu'un petit nombre d'écrivains ecclésiastiques qui fleurirent en Allemagne et en

Italie, sous le sceptre protecteur des Othons, et dont les plus recommandables par leur science, l'avaient empruntée, les uns aux arabes, les autres aux grecs.

RATHÉRIUS, le premier qui se présente à nous, né vers l'an 986 dans le diocèse de Liège, avait dans un monastère, moins déchu que tant d'autres, acquis outre la connaissance des langues anciennes une facilité d'élocution qui pouvait passer pour de l'éloquence. Dans un voyage qu'il fit en Italie, il plut au roi Hugues qui lui promit l'évêché de Vérone, mais ne le lui donna plus tard qu'à regret; rebuté et mécontent, il passa dans le parti d'Arnulfe, compétiteur de Hugues, qui, après l'avoir emporté sur son rival, punit Rathérius comme coupable de haute trahison et le fit enfermer dans une tour. Là, privé de livres et de toute communication avec le monde, Rathérius composa d'après ses propres méditations et ce qu'il se rappelait de l'Écriture sainte et des pères son *Agonisticon*, ou *Meditationes cordis*, pour s'encourager lui-même dans la lutte spirituelle du chrétien. Après bien des vicissitudes dont nous abrégeons le récit, il fut rétabli par Othon Ier, en 961, dans son évêché que les intrigues d'un de ses concurrents, peut-être aussi l'inquiétude et la raideur de son propre caractère le contraignirent de résigner encore une fois. Il se retira dans son pays natal et mourut à Namur, en 974. On l'a appelé le Tertullien de son temps[1].

ODON de Cluny (né en 879, † 942) doit être placé comme Rathérius au nombre des écrivains théologiques de ce temps, qui combattirent contre la superstition dans un esprit spiritualiste. Il composa plusieurs écrits ascétiques, une vie du comte Gérald d'Aurilly, destinée à prouver par l'exemple de cet homme pieux, que la dévotion ne devait pas être seulement la qualité distinctive des moines, mais aussi celle des laïques qui devaient, comme eux, s'appliquer à la lecture de l'Évangile, à la prière, à la bienfaisance, et traiter avec humanité les malheureux placés sous leur domination. Dans la préface de ce même livre, il s'élève contre les chrétiens dont toute la dévotion consistait dans une stupide confiance aux miracles de leur temps. Odon mourut en 942. Il a laissé, sous le titre de Conférences, trois livres « du sacerdoce, » des discours et des hymnes en l'honneur de saint Martin.

[1] Outre son *Agonisticon*, son *Apologia sui ipsius*, etc., déjà publiés, Engelhardt (*Kirchl. Abhandlungen*, Erlangen, 1832, p. 295 ss.) a fait connaître d'autres nombreux ouvrages encore inédits de Rathérius.

Vers le même temps, en 948, Luitprand, natif de Pavie, diacre dans cette ville, secrétaire privé de Bérenger II, roi d'Italie, fut député par ce souverain à Constantinople, chargé d'une mission auprès de l'empereur grec, et récompensé à son retour par l'évêché de Crémone. Dans son histoire civile et ecclésiastique d'Europe, depuis l'an 891 jusqu'à son temps, il a tracé le triste tableau de la papauté sous la domination de la faction toscane, tableau qui a été taxé d'exagération, mais dont la vérité nous est garantie par le séjour prolongé que Luitprand avait fait à Rome, sous le règne d'Othon, par le rôle qu'il avait joué dans les affaires générales de l'Europe, en particulier lorsqu'en 960 il fut appelé à suivre Othon le Grand, comme interprète au concile de Rome, tenu contre le pape Jean XII. Disgracié par Bérenger, il se réfugia auprès d'Othon le Grand, qui l'envoya de nouveau à Constantinople pour négocier le mariage de son fils avec la princesse Théophanie. Maltraité par Othon à son retour, il mourut à Crémone, après avoir écrit une relation de son ambassade; Müller en a cité dans son histoire universelle un fragment où sont dépeintes avec vérité les mœurs de l'époque et qui fait surtout ressortir d'une manière piquante le contraste entre les deux Églises et l'antipathie profonde entre les deux populations.

Vers l'an 900 mourut Atton, évêque de Verceil, estimé pour le jugement éclairé qu'il énonça contre les épreuves superstitieuses du moyen âge; il est aussi connu par son *polypticus*, ou catalogue des vertus et des vices, par son commentaire sur les épîtres de saint Paul, et par plusieurs écrits contre la simonie des princes et les liens légitimes ou criminels dans lesquels certains prêtres étaient engagés.

Abbon, moine, puis abbé de Fleury (960-1004), après avoir fréquenté les écoles de Reims et de Paris, se rendit célèbre dans les mathématiques et l'astronomie; il fut appelé en Angleterre par Oswald, archevêque d'York, pour y rétablir les études fort déchues depuis la mort d'Alfred. De retour dans son monastère, au bout de deux ans il mit l'école de Fleury sur un pied respectable, et travailla avec zèle à la réforme des mœurs monastiques; mais dans un couvent de Gascogne ses efforts lui coûtèrent la vie; il fut tué en 1004 dans une émeute de paysans excités contre lui par les moines, et honoré comme martyr après sa mort.

C'est également sous les aupices des Othons que fleurirent, dans le XIme siècle, quelques auteurs allemands qui travaillèrent, à l'exemple

d'Otfrid, à populariser les sciences religieuses. NOTKER LABEO († 1022), moine de Saint-Gall, écrivit une paraphrase allemande des Psaumes, et WILLIRAM († 1085), directeur de l'école-cathédrale de Bamberg, ensuite abbé d'Ebersberg en Bavière, composa de même en allemand une traduction et une explication du Cantique des Cantiques.

Vers la fin de ce Xme siècle, qu'on a si justement appelé le « siècle de fer, » nous entrevoyons cependant l'aurore d'un nouveau jour qui devait commencer à luire vers le milieu ou la fin du XIme. Le premier écrivain ecclésiastique qui s'offre à nous au commencement du siècle d'Hildebrand fut aussi un pape, l'illustre GERBERT, élevé sur le siège pontifical l'an 999, sous le nom de Sylvestre II. Il[1] était né en Auvergne vers 930, et entra fort jeune dans le monastère d'Aurillac. Après quelques années d'études, il entreprit, avec la permission de son supérieur, un voyage à Barcelone, à Séville, à Cordoue. Dans ces différentes cités il profita, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'évêque de Vich, des travaux récents des Arabes, dans les mathématiques, la physique, la dialectique, l'astronomie, et recueillit des connaissances si précieuses et si fort au-dessus de celles de ses contemporains, qu'elles le firent plus tard passer auprès d'eux pour sorcier. L'an 968, il se rendit à Rome, où son mérite fut distingué par Othon le Grand. A son retour, Adalbert, évêque de Reims, le fit son secrétaire privé, lui confia la direction de son école archiépiscopale qui devint ainsi une des plus florissantes et exerça de l'influence sur d'autres établissements analogues en occident. En 991, il fut élevé sur le siège de Reims à la place d'Arnulfe qui avait soutenu le parti de Charles de Lorraine contre Hugues Capet ; mais le pape refusa de le reconnaître, et, à la mort de Hugues, il dut céder sa place à Arnulfe en 997. Il se réfugia alors auprès d'Othon III qui le conduisit avec lui en Italie, et qui, toujours plus épris d'admiration pour sa science, le fit d'abord nommer à l'archiépiscopat de Ravenne, puis, après la mort de Grégoire V, élever au trône papal; mais il ne l'occupa que peu de temps et mourut l'an 1003. Pendant son archiépiscopat à Reims, il avait soutenu, avec beaucoup d'énergie, contre les prétentions de Jean XV et de Grégoire V, l'indépendance de l'Église de France et les droits de ses

[1] Hock, *Hist. de Sylvestre II et de son époque*, avec une préface sur le moyen âge, trad., 1842.

métropolitains et de ses conciles[1]; mais il paraît qu'avant son élévation à la papauté il avait déjà oublié ses principes gallicans, et qu'ainsi il n'eut point la peine de les changer. Un pontificat d'aussi courte durée que le sien ne put se distinguer par beaucoup d'actions remarquables; on lui attribue cependant la première idée de l'expédition des croisades. Gerbert surpassa, du reste, en science, tous ses contemporains; mais la théologie fut, de toutes, celle qu'il cultiva avec le moins d'ardeur, quoiqu'il ait écrit une exposition du canon de la messe, des discours pour l'instruction des évêques, un traité sur le corps et le sang du Seigneur, conçu d'après les idées de Pascase Radbert. Il se distingua surtout dans les mathématiques et l'astronomie, et fit dans ces sciences plusieurs découvertes importantes. Il a écrit aussi sur la philosophie. Le recueil de ses lettres est l'ouvrage le plus précieux qui nous reste de lui.

Peu après la mort de Gerbert, Pierre DAMIEN naissait à Ravenne, en 1007, de parents fort pauvres, qui, à sa naissance, avaient voulu l'exposer. Recueilli par la femme d'un prêtre, puis élevé par un frère aîné, il alla successivement étudier dans diverses villes d'Italie, où il ne tarda pas à se distinguer et à fixer sur lui l'attention et la faveur des grands. Mais ses goûts dominants l'attiraient vers la vie monastique; il entra dans le couvent de Sainte-Croix d'Avellano, près de Gobbio, où son ardeur dans les plus rudes pratiques de l'ascétisme le fit nommer bientôt prieur, puis abbé. Sévère pour lui-même, il se flagellait pour la moindre faute, et mortifiait sa chair par les plus rudes épreuves. Sévère aussi pour les autres, il dénonça au monde chrétien et avant tout au souverain pontife, dans son *liber gomorrhianus*, les désordres honteux du clergé de son temps. Quoique ces remontrances n'eussent pas le succès qu'il en avait espéré, sa haute réputation de sainteté lui attira la faveur d'Henri III et le fit élever en 1057, par le pape Étienne IX, à la dignité de cardinal-évêque d'Ostie, et revêtir par Nicolas II de la mission difficile de ramener au célibat et au rite romain le clergé de Milan. L'inutilité de ses efforts lui fit prendre en dégoût les dignités ecclésiastiques; sur sa demande de déposer la pourpre, il fut seulement autorisé à se retirer dans son désert, mais de là le pape le rappelait souvent pour le consulter et le charger de différentes missions. Enfin, après une carrière

[1] Ampère, *Histoire littéraire de la France*, III, 308.

des plus actives et des plus agitées, où il eut même des démêlés avec plusieurs papes, Pierre Damien mourut en 1072. Ses lumières n'étaient pas au niveau de son zèle. Il donna dans presque toutes les superstitions de ses contemporains, et fut au premier rang des amis des faux miracles et des adorateurs de la vierge Marie. Si son style manque d'élégance et de pureté, il n'est dépourvu ni de vivacité ni de finesse; ses nombreuses lettres surtout offrent de l'intérêt; on a de lui quelques poésies, des discours, des sermons, des biographies et des panégyriques.

Pierre Damien eut pour contemporain FULBERT, évêque de Chartres, disciple de Gerbert († 1028) et fondateur, dans son diocèse, d'une école théologique florissante, où de nombreux élèves vinrent chercher une instruction étendue pour le temps. Dans cette école furent élevés, entre autres, Bérenger de Tours, et Lanfranc († 1089) qui occupa le siège de Cantorbéry, mais qui, auparavant, avait fondé en Normandie l'école du Bec, et, par le développement qu'il y avait donné à la dialectique, est considéré comme le précurseur de la théologie scolastique.

Ici nous touchons à une nouvelle phase du mouvement scientifique et religieux d'occident, réveil moins brillant, peut-être, mais plus fécond que celui qu'avait opéré Charlemagne.

4. RÉVEIL DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE (1070-1300)

Le X[me] siècle, tout entier, et la plus grande partie du XI[me] avaient été, pour l'Europe, une époque de ténèbres et d'ignorance relativement profondes. Mais dès la fin de ce dernier siècle commencent à se présenter des circonstances plus favorables aux études théologiques.

Les longues controverses avec l'Église grecque, l'influence des travaux scientifiques des Arabes communiqués par l'intermédiaire des juifs d'Espagne, l'étude du droit romain rétablie dans les cités lombardes, les grandes expéditions projetées contre les Turcs, tout cela préparait pour les travaux de l'esprit humain en occident, une période plus heureuse, que le retour progressif de l'ordre et de la tranquillité intérieure vint encore favoriser. Les chrétiens d'occident, longtemps exclusivement occupés à garantir leurs biens et leur vie contre les barbares dévastateurs et contre le fléau des guerres intestines, purent dans des temps meilleurs se livrer plus paisiblement à la culture des saintes lettres. Les écoles fondées auprès des cathédrales et des couvents, si longtemps languissantes et délaissées si ce n'est fermées ou détruites, purent se

rouvrir et prospérer. L'affluence des élèves y enflamma le zèle des maîtres. Celles des principales villes, en étendant le champ de leurs études et se transformant en *Universités*, préparèrent à la science un théâtre propice sur lequel la théologie ne tarda pas à occuper un des premiers rangs. Au commencement du XII[me] siècle, les écoles de théologie de Paris et d'Oxford attiraient déjà de toutes parts une multitude d'élèves. La théologie dogmatique ou systématique en particulier, y fut cultivée avec beaucoup d'ardeur et se fraya des routes nouvelles où nous avons à la suivre désormais.

a. *Scolastique et mystique.*

Depuis Grégoire le Grand jusqu'au milieu du XI[me] siècle, l'autorité seule avait servi de base à l'enseignement théologique. On se bornait généralement alors à recueillir sur chaque question les enseignements de la tradition, les décisions des autorités reconnues dans l'Église[1]. Cette disposition heureuse et louable, sans doute, lorsque, comme Agobard, Claude de Turin, Ratramne, Théodulfe, on puisait ses enseignements à de bonnes sources, je veux dire dans l'Évangile ou chez les pères demeurés fidèles à son esprit, l'était moins, lorsque, comme Pascase Radbert, on les puisait à des sources déjà troublées, à une tradition empreinte de la barbarie du temps; en tout cas c'était l'opinion des anciens qui faisait alors loi pour chacun; après les décisions des pères et des conciles, on ne croyait devoir se livrer à aucune recherche ultérieure, on regardait sa tâche comme accomplie, lorsqu'on avait accablé les opposants sous le nombre et le poids des autorités. C'était, en un mot, le règne exclusif de la *théologie positive*.

Mais il n'est pas dans la nature de l'homme de demeurer toujours passif à l'égard des objets qui occupent sérieusement son esprit. Plus il attache de prix à la religion, plus, aussitôt que le développement de ses facultés lui en donne le pouvoir, et que ses intérêts matériels garantis lui en laissent le loisir, il se plaît à déployer sur les dogmes établis l'activité de son sentiment et de sa pensée. Ce qu'il a reçu par voie d'autorité, il cherche à se l'assimiler, tantôt par la raison, tantôt par le cœur. Toutes les religions des peuples parvenus à un certain degré de civilisation, le mahométisme comme le judaïsme, la religion d'Osiris, comme celle de

[1] *Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1855, p. 204.

Brahma, ont eu tour à tour et souvent tout à la fois, leurs théologiens raisonneurs et leurs théologiens mystiques. Toutes aussi ont trouvé dans ces tendances des écueils plus ou moins dangereux pour leur stabilité, et leur chef-d'œuvre, quand elles y ont réussi, a été de maintenir, en dépit de l'une et de l'autre, l'autorité de leurs dogmes traditionnels.

Le premier réveil des lumières en Europe y développa les mêmes tendances et exposa la théologie latine aux mêmes écueils. Bien que la science traditionnelle conservât encore bien des sectateurs, elle ne suffit plus à tous les théologiens. Leurs facultés diverses, grâce à des circonstances plus favorables, réveillées et remises en jeu, demandèrent à s'exercer sur les vérités théologiques, comme sur toutes celles qui étaient du domaine de la science. L'intelligence, en particulier, réclama ses droits; elle voulut se rendre compte logiquement des dogmes de la religion, discuter, approfondir les questions diverses qui s'y rattachaient, en un mot, appliquer aux enseignements de l'Église, la dialectique et la philosophie accréditées dans les écoles.

Ce qui contribua le plus à faire entrer les théologiens dans cette route, ce ne fut pas toujours, comme on pourrait le croire, une irrévérente curiosité, ou le désir secret d'ébranler les bases de la foi reçue; nous verrons sans doute quelques théologiens que l'esprit d'examen entraîna au delà des bornes que l'Église avait à cœur de faire respecter; mais nous verrons aussi que ces bornes, ils se les étaient déjà posées eux-mêmes, que ce fut sans dessein prémédité qu'ils les franchirent; et que la plupart de ceux qui, à cette époque, unirent la dialectique à la religion, loin de vouloir innover dans celle-ci, se proposèrent au contraire de défendre la doctrine établie contre les objections qui commençaient à s'élever sur le terrain de la raison et de la science[1]. Aussi voyons-nous le premier emploi de la méthode dialectique dans les controverses que soutint contre Bérenger, Lanfranc, précurseur des scolastiques et non suspect d'hérésie.

Mais ce qui contribua plus encore à imprimer à la théologie cette nouvelle direction, ce fut l'influence d'une philosophie avec laquelle, dès le principe, elle se trouva dans un étroit contact[2]. A peine, en effet,

[1] Voy. Préf. du *Monologium* d'Anselme. Abélard, dans son « Introduction à la théologie, » définit ainsi l'un des motifs qui l'ont dirigé dans son étude : *Post auctoritatem fundamentorum fulcimenta superinducere rationum, ne verbositas inimicorum Christianismi nostræ insultet simplicitati.*

[2] *Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1846, 73 ss.

la philosophie venait-elle de renaître, qu'elle aborda l'un des problèmes les plus sérieux de l'esprit humain, celui de l'origine des idées générales, et de leur nature objective ou subjective. Ainsi que l'observe Cousin [1], une phrase de l'introduction de Porphyre aux œuvres d'Aristote, traduite par Boëce dans sa version de l'Organon, manuel des dialecticiens du temps et dans laquelle le problème des universaux se trouvait posé, fit renaître au XIme siècle cette question jadis tant discutée dans les anciennes écoles philosophiques de la Grèce. Il s'agissait de savoir si les idées générales que nous représentons par des noms d'espèces ou de genres, répondent, comme Platon le pensait, à des types réellement existants (*universalia ante rem*), ou si, selon l'opinion d'Aristote, elles ne sont que le produit des abstractions que l'esprit humain fait subir aux impressions des objets individuels. Jusqu'alors, grâce à l'autorité d'Augustin, le réalisme platonicien le plus absolu avait régné sans partage dans les écoles, lorsque vers la fin du XIme siècle, un chanoine de Compiègne, nommé Roscelin, ayant à commenter la phrase de Porphyre, combattit l'opinion dominante, enseigna que toute connaissance devait procéder de l'expérience, que les individus qui en sont l'objet ont seuls une réalité substantielle et objective, que les genres et les espèces ne sont que des noms (*nomina, non res*) destinés à représenter des idées générales non existantes, mais déduites par voie d'abstraction des idées sensibles (*universalia post rem*). Roscelin forma donc une école dans laquelle il fit servir la *dialectique* à la propagation de ce que ses adversaires appelèrent son *nominalisme*. La querelle s'étendit, envahit d'autres écoles, et bientôt tout le monde philosophique, partagé en réalistes et nominalistes, s'agita avec passion autour de ce problème qui ne cessa d'occuper les esprits durant plusieurs siècles. De ces débats et du mouvement qu'ils donnèrent à la pensée, date l'origine de la philosophie dite scolastique qui emprunta son nom soit des grandes écoles, où elle était née, soit du titre de *scolasticus* qui, depuis l'époque de Grégoire le Grand servait à désigner les professeurs [2], et qui, depuis le XIme siècle, fut appliqué principalement à ceux de philosophie.

La théologie se ressentit nécessairement de ce mouvement. Outre

[1] Cousin, *Œuvres d'Abélard*, préf., p. 66.

[2] Selon Gieseler, VI, 446, *Scolasticus* était synonyme de *eruditus, litteratus, sapiens*. Voy. sur cette étymologie *Real-Encycl.*, XIII, 657.



que les prêtres et les religieux, auxquels, à défaut de laïques capables, l'enseignement philosophique était souvent confié, étaient appelés à traiter les questions du jour et à la mode du jour, la doctrine nominaliste de Roscelin semblait, soit dans son principe, par son opposition à la philosophie d'Augustin, soit dans les applications que Roscelin lui-même en faisait aux dogmes catholiques, entachée d'une tendance sceptique qui alarmait les partisans de la doctrine reçue. Les théologiens se mêlèrent donc activement aux controverses philosophiques du temps; ils prirent parti dans la question des *universaux*, et après s'être familiarisés ainsi avec la méthode dialectique, qui était presque exclusivement employée, l'appliquèrent aux questions dogmatiques. Ainsi naquit, à peu près en même temps que la philosophie scolastique, cette théologie qui, intimement unie avec elle et partageant jusqu'à un certain point ses destinées, a reçu le même nom; c'était, en effet, une méthode, encore plus qu'une doctrine nouvelle. Elle eut, nous le répétons, pour caractère distinctif l'application du raisonnement, de la dialectique à l'exposé et à la démonstration des vérités de la religion. Elle fut assez dominante de la fin du XIme siècle à la fin du XIIIme pour faire donner à cette période de la science théologique le nom de « période scolastique. »

Néanmoins, dans ce réveil de la théologie dogmatique en occident, les facultés pensantes de l'homme ne furent pas les seules qui aspirassent à reprendre l'essor. D'autres revendiquèrent également leurs droits. Sous le règne de l'ancienne théologie, les besoins du cœur, les droits du sentiment avaient été souvent presque aussi méconnus que ceux de l'intelligence. Nous en avons eu la preuve dans les controverses sur les deux natures en Christ : de sèches formules, d'arides commentaires avaient été mis à la place des libres élans de l'âme. On avait prétendu tracer au chrétien, par des prescriptions rigoureuses, la route qu'il devait suivre pour s'élever à Dieu.

De pieux théologiens résolurent de briser ces entraves : ils cherchèrent, dans ce qu'ils appelaient la contemplation, c'est-à-dire dans une espèce d'intuition immédiate, le secret d'une connaissance plus intime des choses divines, d'une communion plus étroite avec Dieu. Au lieu de recevoir passivement la vérité religieuse, et d'en charger seulement ou leur esprit ou leur mémoire, ils voulurent se l'approprier d'une manière plus intime, l'embrasser par le sentiment et l'imagination,

et surtout (en ce qui concerne au moins les plus respectables d'entre eux) les imprimer profondément dans le cœur, comme un foyer de saintes affections dont l'influence se fît sentir dans tout le cours de la vie. De là une nouvelle tendance théologique qu'on est convenu d'appeler *mystique*, et qui se manifesta principalement dans les couvents, en même temps que la première se développait dans les écoles. Il faut, au reste, éviter d'attacher à ce mot de mysticisme un sens défavorable, et de confondre la méthode elle-même avec son abus. Ainsi, à côté de l'ancienne théologie, qui conservait encore de nombreux adhérents, nous voyons, sous l'influence du réveil spirituel de la fin du XI[me] siècle, s'élever deux nouvelles tendances théologiques, qui représentaient, l'une la foi de l'entendement, l'autre celle du sentiment, comme la théologie positive, qui les avait précédées, représentait la foi d'autorité.

Les trois tendances que nous venons d'énumérer, l'ancienne et les deux nouvelles, bien que correspondant à des ordres différents de facultés, ne sont point nécessairement opposées entre elles; l'action de l'intelligence n'exclut point celle du sentiment, et l'une et l'autre peuvent s'exercer sur des doctrines reçues par la tradition aussi bien que sur des doctrines admises par la voie du libre examen. L'histoire de l'Église offre plus d'un exemple d'hommes qui, tout en demeurant docilement fidèles aux idées de leurs devanciers, en ont fait le sujet de spéculations plus ou moins ingénieuses ou profondes, et en même temps ont connu cette vie religieuse intérieure qui caractérise le mysticisme.

Tel nous est apparu tour à tour Augustin dans ses différents ouvrages. La même alliance se rencontre chez l'un de ses zélés disciples, le premier des scolastiques que nous avons à énumérer, chez Anselme de Cantorbéry, qui, par l'union de la pensée spéculative et de la vie religieuse, a été surnommé l'Augustin de son temps. Né en 1053, dans la cité d'Aoste, en Piémont, il avait reçu de sa mère Ermenberge une éducation qui l'avait fortement prédisposé à la vie contemplative. Au sommet des hautes montagnes qui environnent la cité d'Aoste, il croyait voir le trône du Tout-puissant entouré de la cour céleste, et il raconte l'impression profonde que lui fit un songe dans lequel il avait cru, en gravissant ces monts, parvenir jusqu'à Dieu et recevoir de sa main le pain du ciel pour nourriture. Dans ces pieux élans du jeune Anselme, on pressent le futur auteur des *alloquia cœlestia* et des *méditations spiri-*

tuelles, ainsi que des sermons, des lettres et des poésies qui nous sont parvenus sous son nom.

Cependant, si l'imagination religieuse fut la première faculté qui se développa chez lui, les circonstances de sa vie l'appelèrent plus tard à en déployer d'autres plus remarquables encore. Obligé dès sa jeunesse, par les rigueurs d'un père qui le haïssait, à quitter la maison paternelle, il se réfugia en France, où, après avoir séjourné quelque temps sans but déterminé, il fut attiré par la haute réputation dont jouissait Lanfranc, à fréquenter l'école que nous l'avons vu diriger dans le couvent du Bec. Là, il étudia la méthode dialectique que Lanfranc avait employée avec succès contre Bérenger, et dont lui-même, à raison des diverses fonctions où il fut appelé, eut bientôt à faire usage contre d'autres adversaires.

L'an 1063, lorsque Lanfranc eut été nommé archevêque de Cantorbéry, il le remplaça comme prieur de son couvent et directeur de l'école qui y était jointe; plus tard, il fut élu abbé, et enfin, en 1093, élevé sur le même siége archiépiscopal que son maître avait occupé. Mais il n'y demeura pas longtemps en paix. Ses principes sur l'indépendance de l'Église étaient ceux d'Hildebrand; en les faisant valoir contre les prétentions césaropapistes de Guillaume le Roux, il s'attira les persécutions de ce monarque[1]; forcé de s'exiler, il se retira à Rome, erra quelque temps en Italie et en France, et ne revint en Angleterre que peu de temps avant sa mort, qui eut lieu en 1109.

Pendant qu'il était encore à la tête du couvent du Bec, la querelle des universaux venait de s'engager; le nominalisme soutenu par Roscelin parut à Anselme un système plein de dangereuses conséquences pour la foi ; l'application qu'en fit Roscelin aux doctrines de la trinité et de l'incarnation, soutenant que, sans le nominalisme, il n'était possible de comprendre ni l'une, ni l'autre, lui parut plus fâcheuse encore. Pour préparer sa condamnation dans le concile de Soissons, il écrivit ses *Institutions* adressées à l'évêque de Beauvais, puis après son élévation au siége de Cantorbéry, son livre *De la Trinité*, composé d'après la méthode dialectique.

Déjà auparavant il avait composé d'après elle son *Monologium, sive*

[1] Voyez dans l'ouvrage de Rémusat (*Saint Anselme*, Paris, 1853) de nombreux et intéressants détails sur ces luttes.

exemplum meditandi de ratione fidei, où il développait la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il l'avait entrepris, disait-il, à la demande de quelques frères qui l'avaient prié de n'emprunter, pour scruter l'essence divine, aucune preuve importante aux Écritures, et de n'en chercher d'autre que celle qui ressort naturellement de l'enchaînement nécessaire des procédés de la raison et de l'évidence de la vérité... en outre, de ne point négliger de répondre aux objections des simples et même à celles des insensés [1]. Il publia ensuite son *Proslogium*, ou « la foi recherchant l'intelligence, » ouvrage qui, sous la forme d'un entretien avec son âme et avec Dieu, rentre plutôt dans le domaine de la théologie mystique, mais où il se proposait aussi de démontrer l'existence de Dieu par un argument rationnel tiré de l'idée de l'être parfait. Enfin, dans son traité *Cur deus homo*, écrit en vue d'établir dialectiquement le dogme de la rédemption, il établit formellement le droit qu'a le chrétien de chercher à se rendre compte par le raisonnement des vérités de la foi. Il lui en fait même un devoir. « C'est une négligence, dit-il, si, après que nous sommes affermis dans la foi, nous ne cherchons pas à comprendre ce que nous croyons. » Mais il veut, comme Augustin, que la foi précède l'intelligence, que nul chrétien ne s'avise de mettre en question, par la dispute [2], ce que l'Église croit de cœur et confesse de la bouche; que, s'il ne peut comprendre, il courbe la tête pour adorer [3]. L'intelligence suppose la foi. « On n'éprouve qu'après avoir cru, et l'on ne comprend qu'après avoir éprouvé. » Croire, éprouver, comprendre, c'étaient donc pour lui les trois degrés de la foi chrétienne, correspondant aux trois directions théologiques, alors en présence. Il voulait ainsi l'union de la foi d'autorité à celle du cœur et à celle de l'intelligence, qu'il plaçait au degré supérieur. C'est ce qui autorise à le considérer, sinon comme le père, au moins comme l'un des premiers organes de la théologie scolastique, tel qu'il se montre dans ses *Opuscula:*

Mais, comme nous l'avons dit au sujet d'Origène, peu d'hommes possèdent un équilibre de facultés qui les mette en état de suivre à la

[1] Ce traité, ainsi que le *Proslogium* et les apologies qu'il en publia contre Gaunilon, ont été traduits en français, en 1842, par M. Bouchitté, qui y a joint une remarquable préface.

[2] Anselme, *Proslog.*, 2.

[3] Il aime mieux, dit-il, *caput ad venerandum submittere quam cornua ad ventilandum immittere.*



fois des routes si diverses : s'ils s'engagent un peu avant dans l'une d'elles, ce n'est guère qu'au détriment des autres, et la plupart ne tardent pas à se lancer dans celle qui répond le mieux à leur caractère et à leur tour d'esprit. Ainsi, après Anselme et après Hildebert de Lavardin évêque du Mans († 1134), qui nous offre dans ses œuvres, quoique à un degré moins remarquable, l'alliance des deux éléments, mystique et spéculatif, que nous avons reconnus chez son maître, nous voyons ces deux éléments se séparer, et entrer en lutte dans leurs plus illustres représentants, l'un dans saint Bernard de Clairvaux, l'autre dans Pierre Abélard.

Saint Bernard partait de la même base que les théologiens positifs, savoir d'une docilité parfaite envers l'autorité de l'Écriture, des conciles et des pères de l'Église, parmi lesquels il vénérait surtout Augustin; mais il ne voulait pas qu'on s'en tînt à la soumission passive, au pur traditionalisme des théologiens positifs; il voulait que, par l'élan de l'enthousiasme, l'homme s'élevât à la contemplation des choses divines révélées par la foi, et en prît, en quelque sorte, la possession anticipée; que l'âme, se recueillant en elle-même, et par l'assistance de Dieu, se dérobant à l'influence des choses terrestres, s'élançât, comme de prime saut, à ce qui est le but de tout le reste, l'expérience du divin. Ce dernier degré n'était, selon lui, autre chose que ce que saint Paul appelle son ravissement dans le ciel[1].

« Cet élan vers Dieu ne peut s'enseigner en paroles, mais seulement se révéler par l'esprit. Aucun discours ne saurait l'expliquer; c'est par la prière et par la pureté du cœur que nous y arrivons, lorsque la sainteté de notre conduite nous en a rendus dignes. » L'ascétisme, selon saint Bernard, était un moyen de le faciliter. La solitude en était un autre; c'était dans le silence des forêts qu'il acquérait, par la méditation et la prière, la pleine et profonde intelligence des mystères divins. « Pour cela, disait-il à ses amis, je n'ai eu d'autres précepteurs que les chênes et les hêtres, » non que la contemplation de la nature fût un aide pour lui; au contraire, dans ses méditations solitaires il perdait toute perception du monde extérieur. Quant à la science, on vient de voir qu'il ne la repoussait pas en elle-même, autant du moins qu'elle

[1] *Non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus evolat* comme saint Paul qui *raptum potius fuisse quam ascendisse ipse se perhibet.*

ne se mettait pas en hostilité avec la foi reçue. Mais, selon lui, c'était un écueil vers lequel on était aisément poussé par la théologie dialectique[1]. Tel est le point de vue qu'on trouve exposé dans les nombreux ouvrages de saint Bernard, notamment dans le célèbre traité de la « Considération » qu'il adressa à son disciple, nommé pape sous le nom d'Eugène III, « pour rendre accompli dans la piété celui qui venait d'être élevé au faîte des dignités de l'Église. »

Les craintes de saint Bernard sur les périls dont la tendance dialectique poussée à l'extrême menaçait la doctrine établie, parurent bientôt justifiées par l'exemple de son contemporain et rival de gloire, Pierre ABÉLARD, qui fut le représentant le plus illustre de la théologie scolastique, comme lui-même l'était de la théologie mystique.

Pierre, surnommé Abélard, né en 1079, à Pallet, village près de Nantes, d'une famille noble et opulente, avait été, dès son enfance, animé d'une telle passion pour l'étude, que, renonçant à la carrière des armes à laquelle il était destiné, ainsi qu'à tous les priviléges du droit d'aînesse, il avait abandonné à ses frères et sœurs son héritage, pour s'adonner tout entier à la philosophie. Il étudia la philosophie grecque dans Cicéron, dans Augustin, et puisa dans la lecture des classiques ce qui lui manquait pour relever par l'élégance de la diction, son talent naturel pour l'argumentation et la dialectique. Pendant quelque temps il fréquenta les écoles les plus célèbres, et ne tarda pas lui-même à en élever à Corbeil, à Melun, puis à Paris. Ce fut dans la philosophie qu'il fit d'abord connaître l'indépendance d'esprit qui le caractérisait. Après avoir suivi tour à tour les leçons du nominaliste Roscelin, qu'il ne connut que peu de temps, puis celles de Guillaume de Champeaux, sectateur d'un réalisme scientifique, il se prononça à la fois contre l'un et contre l'autre, et, dans l'école qu'il fonda près du cloître Saint-Germain, il professa un système judicieux qu'il désigna sous le nom de « conceptualisme ; » selon lui, les idées générales ne désignaient ni êtres réels, comme le prétendaient les réalistes (car dans la réalité matérielle il n'y a que des individus et point d'espèces), ni cependant le produit d'abstractions arbitraires de l'esprit, comme semblaient l'entendre les nominalistes, mais des analogies réel-

[1] Il avait coutume de dire : *Res divinas non disputatio comprehendit, sed sanctitas*; et encore : *orando faciliùs quàm disputando et digniùs Deus quæritur et invenitur.*



les existant dans la pensée de Dieu, et saisies par l'homme qui, s'associant à la pensée divine, discerne, à travers les diversités individuelles des êtres, le caractère commun et spécifique que Dieu leur a imprimé [1].

Après avoir enseigné avec distinction la philosophie, et avoir triomphé de Guillaume de Champeaux, qui, abandonné de ses anciens élèves, résolut de quitter Paris, Abélard voulut aussi essayer ses forces dans la grande science de l'époque, la théologie. Il étudia quelque temps sous Anselme de Laon; mais, dégoûté des fades leçons de ce docteur, « beau feuillage sans fruit, disait-il, fumée sans flamme, » il se mit lui-même à expliquer le prophète Ézéchiel, et ouvrit bientôt un cours de théologie dogmatique qui accrut encore sa réputation. Il brillait surtout par le talent d'exposition, par la clarté, la netteté avec laquelle il se tirait des questions métaphysiques les plus abstruses, et triomphait des objections les plus épineuses. Des milliers d'étudiants des diverses parties de l'Europe venaient à son école s'instruire dans cet art de la dialectique qui, cultivé avec ardeur en France, et partout apprécié, conduisait à tous les honneurs.

Tant de succès, malheureusement, enflèrent d'orgueil Abélard; il cessa de veiller sur lui-même et laissa le champ libre à ses passions. Ici se place l'épisode tristement célèbre de ses relations avec Héloïse. Obligé de quitter Paris pendant qu'Héloïse prenait le voile à Argenteuil, il se rendit pour quelque temps à l'abbaye de Saint-Denis, mais ne put résister longtemps aux sollicitations de ses nombreux élèves, et, ayant obtenu des religieux de Saint-Denis un prieuré dépendant de leur abbaye, il y rouvrit ses leçons, et les dirigeant plus exclusivement du côté de la théologie, vers laquelle le portait la disposition désormais plus sérieuse de son esprit, il en publia le résumé dans son « Introduction à la théologie. »

C'est là qu'il exposa ses vues sur les droits de l'intelligence en matière de foi. Au contraire de Bernard et d'Anselme, qui voulaient que la foi précédât l'intelligence, Abélard disait qu' « avant de croire, il fallait examiner. » A l'oracle d'Isaïe (VII, 9), cité par ses adversaires, il opposait celui du fils de Sirach [2]. En confondant le légitime usage de la raison avec son abus, on arrivait, disait-il, par la crédulité au

[1] C'est là ce que M. Hauréau appelle à bon droit le « nominalisme raisonnable. »

[2] *Qui citò credit, levis est corde, et minorabitur* (Eccles. XIX, 4).

fanatisme, et l'on se mettait dans l'impossibilité de réfuter les sceptiques. Il fallait lire les pères, non avec le parti pris de tout croire, mais avec la liberté de son propre jugement, et ajouter à l'autorité des témoignages, l'appui de la raison. L'homme, formé à l'image de Dieu, ne pouvait, comme être pensant, goûter un plus vif plaisir que de se rapprocher de l'auteur de son être, et bien loin que l'examen rationnel pût nuire à la foi du chrétien, il ne pouvait que le conduire à une foi plus robuste.

Mais l'examen éclairé, propre, en effet, à fortifier la croyance aux vrais dogmes du christianisme, ne l'était pas de même à affermir la foi aux dogmes favoris de l'Église de son temps. Lorsqu'il essaya d'appliquer sa méthode à la défense de la trinité, il alla, sans le savoir, se heurter contre l'un des écueils où l'on échoue d'ordinaire en pareille entreprise, le sabellianisme ou l'arianisme.

Aussitôt, deux professeurs de l'école de Reims, jaloux de sa réputation, Guillaume de Thierry, en particulier, l'accusèrent d'hétérodoxie auprès de leur archevêque, et agirent auprès du légat du pape pour que l'enseignement public lui fût interdit. Traduit en 1121 devant le concile de Soissons, conspué à son passage par la foule qui détestait son hérésie, et n'ayant trouvé qu'un seul défenseur, Godefroi, évêque de Chartres, il fut, sans avoir été entendu, condamné à jeter lui-même son livre au feu, et à demeurer, pour le reste de ses jours, enfermé dans le couvent [1] de Saint-Médard. L'évêque de Chartres, néanmoins, le fit rendre à la liberté. Mais comme il s'était brouillé avec les religieux de Saint-Denis, irrités de ce qu'il n'avait pas voulu reconnaître dans leur patron, Denys l'aréopagite, disciple de saint Paul, il dut se retirer dans un ermitage qu'il fit bâtir en joncs dans les environs de Troyes, et qu'il dédia au saint Esprit, sous le titre de « Paraclet » (1123). Puis, afin de subvenir à sa subsistance, il reprit la série de ses cours. Ce lieu sauvage se trouva bientôt peuplé d'une jeunesse passionnée pour son enseignement. Plus de trois mille élèves, dit-on, vinrent le trouver dans le désert de Nogent, lui bâtirent un nouvel ermitage en pierres, et se construisirent des cellules tout autour. Sa renommée s'étendit de plus en plus; il fut nommé abbé de Ruys en Bretagne, où il séjourna dix ans (1126-36), et au bout de quelque temps, menacé par la brutalité de ses religieux,

[1] Mansi, XXI, 268.

dont il avait entrepris vainement de réformer les mœurs, et qui essayèrent tour à tour de le faire assassiner et de l'empoisonner avec le vin de l'eucharistie, il requit et obtint l'autorisation de reprendre ses cours à Paris.

Les persécutions, cependant, ne l'avaient rendu ni plus prudent, ni plus orthodoxe. A ses hérésies sur la trinité, il joignit, sur l'origine du péché [1], sur la nature de la rédemption, sur le sort futur des païens, des maximes qu'Augustin avait formellement condamnées. Mais ce qui lui fit le plus de tort auprès des chefs de l'Église, ce furent celles de ses opinions qui tendaient à compromettre le crédit, les intérêts, les privilèges du clergé de son temps. Il disait que la véritable piété ne consiste point dans les pratiques extérieures de dévotion, mais dans la vie spirituelle et intérieure, que le péché gît essentiellement dans l'intention, et non dans l'action elle-même ; il s'élevait avec indignation, comme on l'a vu, contre l'idée du rachat des péchés à prix d'argent, et de l'efficace des messes pour la délivrance des âmes du purgatoire ; il soutenait que la déclaration de Jésus-Christ : « Ceux auxquels vous pardonnerez seront pardonnés dans le ciel, » ne s'appliquait qu'aux apôtres et nullement aux évêques ; il assurait qu'une excommunication injuste ne pouvait nuire à celui qui en était frappé, et demandait enfin comment un pouvoir illimité de lier et de délier pouvait appartenir à des hommes aussi manifestement corrompus que l'étaient un si grand nombre des prêtres de son temps. Telle était la hardiesse des principes énoncés dans les nouveaux écrits qu'Abélard venait de mettre au jour, dans sa *Theologia christiana* qui n'était que le développement de son *Introductio*, dans ses traités de morale, *Ethica* et *Scito te ipsum*, et enfin dans un ouvrage qui paraît avoir été un des premiers qu'il ait composés, mais n'avoir été connu que plus tard, et dont le titre seul était de nature à choquer singulièrement les partisans exclusifs de la théologie positive. C'était son *Sic et non* qui, après avoir été longtemps perdu pour le monde savant, a été retrouvé en manuscrit dans la bibliothèque de Tours, et publié en 1836 par Victor Cousin [2]. Il y exposait, sous forme de questions et de

[1] Il explique le *per unum hominem peccatum intravit* par ces mots : *Adam, prior peccans, aditum peccato dedit (Comment. in Ep. ad Rom.)*.

[2] V. Cousin a publié aussi sa dialectique, un fragment de *generibus et speciebus*, un traité *de intellectibus*, et un commentaire de Porphyre intitulé *Glossula super Porphyrium*.

réponses, les décisions, soit réellement, soit en apparence contradictoires, qu'on trouvait chez les pères de l'Église et dans l'Écriture sainte elle-même, sur un grand nombre de points de la doctrine et de la morale reçues. Cet ouvrage, qui annonce une prodigieuse lecture et une connaissance, bien étendue pour ce temps-là, des sources de la dogmatique, était au fond beaucoup moins hérétique que son titre et sa forme ne semblent l'annoncer; l'intention tout au moins ne semble pas l'avoir été. Loin de chercher à ébranler la foi par l'exposé de ces contradictions apparentes, il enseignait dans son prologue les principes au moyen desquels on pouvait les résoudre, quant aux auteurs sacrés, en supposant le manuscrit fautif ou une erreur de l'interprète, ou chez soi-même, un défaut de compréhension. Mais si l'écrit d'Abélard n'était pas dans son intention une attaque contre la foi, c'était au moins une attaque des plus sérieuses contre la théologie positive; c'était un coup de sape donné au dogme de l'unité catholique, fondée sur la tradition. Il remontrait aux partisans exclusifs de l'autorité en matière de foi qu'il leur était impossible, par cette voie, d'arriver à aucune certitude, que ce qu'un auteur affirmait, un autre paraissait le nier, et que la méthode dialectique seule pouvait guider le théologien au milieu de ces directions opposées, en lui enseignant à les concilier. Mais cette prétention même, et, comme on vient de le voir, le titre seul de cet ouvrage, plusieurs propositions hardies qu'il renfermait, l'esprit de recherche qu'Abélard préconisait en théologie, tant d'assertions malsonnantes dans ses autres écrits, fournirent des armes à ses adversaires [1]. Pour comble de disgrâce, il fallut qu'Arnaud de Brescia, qui répandait ses principes anti-hiérarchiques avec un succès si funeste pour la papauté, passât pour l'ami et le disciple d'Abélard, dont il avait en effet suivi les cours. C'en était assez pour perdre ce dernier auprès des défenseurs de la puissance temporelle du sacerdoce. Cette fois, ce ne sont plus deux professeurs obscurs que nous voyons figurer parmi ses accusateurs, c'est saint Bernard lui-même, avec toute la puissance de son crédit et de son autorité. Récemment de retour de Rome, qu'il avait laissée infectée des maximes d'Arnaud de Brescia, il trouva la France remplie du bruit des hérésies d'Abélard, dont les disciples osaient se moquer ouvertement des

[1] *Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. — Nec credo posse aliquid nisi primitus intellectum. — Odiosum me mundo reddidit Logica.*



miracles de l'illustre abbé [1]. Saint Bernard, après avoir cherché d'abord par un écrit, puis dans des conférences particulières, à convaincre d'erreur Abélard, l'accusa solennellement d'hérésie devant un concile convoqué à Sens, l'an 1140 [2].

Abélard se déclara prêt à prouver publiquement devant ce concile, qu'il avait lui-même demandé, la vérité de ses doctrines ; mais saint Bernard, soit qu'il se sentît inférieur en talent dialectique, motif qu'il ne craint pas d'avouer, soit qu'il crût, comme il le dit encore, que discuter la religion, c'était l'avilir [3], se contenta d'exposer au concile, d'après les cahiers des disciples d'Abélard, les passages de ses leçons qu'il déclarait entachés d'hérésies dogmatiques, en y opposant l'autorité des anciens pères de l'Église [4]. Abélard, dont le défi avait été refusé, étant invité à repousser ou à défendre les passages incriminés, résolut de garder le silence et préféra en appeler à Rome de l'anathème prononcé contre lui tout d'une voix. Saint Bernard n'eut pas de peine à faire confirmer par Innocent II l'arrêt du concile. Ce pape, dans un monitoire secret ajouté à sa bulle, recommanda d'enfermer séparément les deux hérésiarques Arnauld et Abélard, de faire brûler tous leurs écrits et d'interdire pour toujours l'enseignement à ce dernier [5]. Bernard avait réclamé plus de sévérité encore. « Il faut, avait-il dit, briser cette bouche avec des bâtons, écraser ce dragon, cet autre Arnauld. »

Abélard ne cessa de protester contre l'injustice de cet arrêt. Dans une lettre *Universis Ecclesiæ filiis*, qui commence ainsi : « Rien ne peut être si bien énoncé qu'il ne soit sujet à être travesti, » il repousse la plupart des opinions qui lui avaient été imputées [6]. Dans une autre lettre intime, adressée à Héloïse, loin de se reconnaître coupable d'avoir porté atteinte aux principes essentiels du christianisme, il proteste à leur égard de son profond respect. « Je ne voudrais pas être Aristote lui-même, lui dit-il, si, pour suivre la philosophie, il fallait abandonner saint Paul. »

A l'époque de cette condamnation, le couvent de Cluny avait à sa tête Pierre, justement appelé le Vénérable ; il eut compassion de l'in-

[1] Voy. les sarcasmes d'Abélard lui-même, Milman, III, 371.

[2] Plitt, *Des h. Bernhard Anschauungen im christ. Leben*, *Zeitsch.*, 1862, p. 163 ss.

[3] Neander, *Histoire de saint Bernard*, trad., p. 151-153.

[4] De Rémusat, I, 215. « Il parle, dit-il, de la trinité comme Arius, de Jésus-Christ comme Nestorius, de la grâce comme Pélage. »

[5] Mansi, XXI, 565.

[6] *Opp.*, p. 330 ss.

fortuné théologien, victime d'un homme illustre, contre lequel il avait eu lui-même à défendre la réputation de son ordre, et lui offrit un asile sûr dans son couvent. Abélard, réconcilié avec le saint-siège par l'intermédiaire de Pierre de Cluny, qui le fit dispenser d'une rétractation formelle, passa auprès de lui des années fort calmes consacrées à l'étude, à de religieuses méditations et à des pratiques ascétiques. Transporté ensuite dans le couvent de Saint-Marcel, pour rétablir sa santé épuisée, il y mourut pieusement, en 1143, à 63 ans.

Au reste, ne nous y trompons point, ce n'était pas la scolastique elle-même qui venait de succomber dans la personne d'Abélard, encore moins la théologie mystique qui venait de triompher dans la personne de saint Bernard. La première avait toujours ses adhérents; la seconde, qui avait les siens, avait aussi ses adversaires. C'est ce que prouva bientôt l'échec que l'abbé de Clairvaux essuya dans sa lutte avec un autre scolastique, contemporain et disciple d'Abélard.

Ce nouveau scolastique, nommé Gilbert de la Porrée (*Porretanus*), élevé en 1142 à l'archevêché de Poitiers, sa ville natale, n'était point sans doute à comparer à son maître pour la hardiesse et la fécondité du génie, et ne s'était fait connaître que comme un dialecticien assez sec. Certaines propositions qu'il énonça rendirent son orthodoxie suspecte. Il parut mettre en doute l'application des mérites des saints aux fidèles, la nécessité absolue du baptême pour le salut; enfin, dans ses efforts pour rectifier le sabellianisme reproché à Abélard, son propre réalisme lui fit énoncer des idées qui parurent tenir du trithéisme. Saint Bernard, toujours prêt à s'armer en faveur de la foi reçue, et encouragé par son succès contre Abélard, profita de la présence du pape Eugène III en France, pour traduire, en 1148, Gilbert devant un concile assemblé à Reims sous la présidence du pontife [1]. Mais les cardinaux italiens, jaloux peut-être du crédit dont un théologien français jouissait à Rome, ne voulurent point sanctionner comme règle de foi la déclaration que saint Bernard opposait à Gilbert, et aussitôt que celui-ci eut déclaré se soumettre au jugement du saint-siège, ils lui permirent de retourner avec honneur dans son diocèse, où il cessa dès lors d'être inquiété. Il mourut en 1154.

[1] Voy. Mansi, XXI, 711, les erreurs reprochées à Gilbert et le symbole qui lui est opposé.



Ainsi échoua l'espoir que saint Bernard avait conçu peut-être de détrôner la théologie scolastique. Pour cela, au surplus, l'absolution de Gilbert était peu nécessaire. La vogue inouïe dont Abélard, même dans sa disgrâce, n'avait cessé de jouir par son talent de dialecticien, l'ascendant qu'il avait exercé par là sur la jeunesse dans un siècle qui repoussait presque universellement ses doctrines, prouvait assez le goût du temps pour la méthode dialectique, les racines profondes que la scolastique, en tant que méthode, avait jetées dans l'Église, l'impossibilité de la réduire au silence, bien plus la nécessité où se trouvait d'y recourir quiconque aspirait à obtenir dans l'enseignement un véritable crédit. Aussi les mystiques abandonnèrent-ils, pour la plupart, une tentative qui avait si mal réussi à saint Bernard lui-même, et, revenant à cette route moyenne qu'Anselme avait su tenir, ils essayèrent de nouveau de concilier ensemble la théologie mystique et la scolastique, et, par leur union, de corriger tout à la fois le vague de l'une et la sécheresse de l'autre.

Telle fut, en particulier, la tentative de HUGUES DE SAINT-VICTOR, prieur de ce couvent de chanoines réguliers où Guillaume de Champeaux s'était retiré après son échec à Paris. En 1109, Hugues y avait fondé une nouvelle école qui ne tarda pas à s'illustrer et où, par sa tendance mystique et spéculative à la fois, plaidant tout ensemble les droits du sentiment et ceux de la science, il mérita de partager, avec Anselme, le surnom de second Augustin. Ses principaux ouvrages sont dogmatiques. Ce sont une « Somme des sentences, » deux livres sur « les sacrements de la foi » et un « Traité théologique » attribué précédemment à Hildebert du Mans, et restitué à Hugues par Liebner [1]. Il mourut en 1141.

Après lui, RICHARD, écossais, prieur de Saint-Victor († 1173), suivit ses traces. Tout en montrant un penchant plus prononcé pour le mysticisme, il s'efforça néanmoins de le réduire en un système scientifique et régulier. Ses principaux ouvrages traitent de l'état de l'homme intérieur, et de la grâce de la contemplation. « Richard, dit Hauréau [2], fut la colonne, le flambeau, l'ange de l'école de Saint-Victor, et prêcha avec enthousiasme la contemplation, comme le seul moyen de pénétrer

[1] Liebner, *Hugo von Saint-Victor*. Leipzig, 1832.
[2] Hauréau, l. c., I, 324-325.

les mystères de Dieu, devant lesquels notre raison est éblouie. » Ce qui ne l'empêchait pas de dire qu'il faut « saisir par la raison ce que nous tenons de la foi, et le confirmer par la certitude de la démonstration. »

Pendant que les représentants de la théologie mystique sentaient la nécessité de la réconcilier avec la scolastique, les scolastiques, de leur côté, comprirent qu'ils ne pouvaient, sans compromettre leurs succès, demeurer en état d'hostilité avec la théologie positive, ou tout au moins avec la doctrine reçue. La hiérarchie était, au XIIIme siècle, trop solidement assise pour qu'on pût sans danger affronter ses foudres; et si Roscelin avait été condamné à Soissons, si le talent et la haute réputation d'Abélard n'avaient pu détourner de lui, ni les anathèmes des conciles, ni les malédictions de la foule, et si ceux qui venaient avec le plus d'empressement se former sous sa direction à l'art de la dialectique n'avaient osé, même de bien loin, prendre parti pour le fond de son enseignement, que pouvaient espérer des maîtres beaucoup plus obscurs? Ce qui avait favorisé contre Abélard les attaques des mystiques, c'est qu'ils l'avaient combattu, non pas au nom du mysticisme, mais au nom de la tradition. Aussi, Gautier de Saint-Victor, abandonnant l'essai de conciliation que ses prédécesseurs avaient tenté, n'avait-il plus guère songé qu'à défendre contre la scolastique l'orthodoxie menacée. C'étaient là des signes du temps, que les scolastiques se gardèrent de mépriser. Ils comprirent que, pour conserver leur ascendant sur les esprits, il fallait se montrer nets de tout soupçon d'hérésie, dissiper les défiances de l'Église, et que, dès lors, rien ne s'opposerait plus au triomphe de la scolastique entourée déjà de tant de faveur[1].

Ce fut sous l'empire de ces réflexions que se forma une nouvelle classe de théologiens qui réconcilièrent la scolastique avec la théologie positive, et qui, pour témoigner de leur respect invariable envers les autorités dogmatiques reconnues, se firent une loi, tout en traitant dialectiquement les vérités de la religion, de n'admettre aucune proposition sur la foi du raisonnement seul, de n'en soumettre aucune à leurs investigations scientifiques sans l'avoir préalablement appuyée sur des sentences de l'Écriture sainte et des pères; on les appela pour cette raison théologiens sententiaux (*sententiarii*)[2].

[1] Hauréau, l. c., I, 341-357.
[2] Gieseler, II, 2, 400; VI, 455.

Le premier qui ouvrit cette nouvelle route fut Robert PULLEYN, anglais de naissance, professeur de théologie à l'école d'Oxford. Il fut nommé cardinal en 1144, mourut vers 1150, et a laissé huit livres de sentences dont saint Bernard lui-même vanta la saine doctrine.

Il fut suivi et bientôt éclipsé par PIERRE le LOMBARD, surnommé le « maître des sentences. » Ce docteur, dont l'autorité alla toujours en croissant pendant tout le règne de la scolastique, était né, comme son nom l'indique, en Lombardie, de parents assez pauvres. La bienfaisance d'un ami le mit en état d'étudier à Bologne, et plus tard la protection de saint Bernard, à Reims et à Paris. Il obtint bientôt une chaire de théologie dans la capitale. En 1159 il en fut nommé évêque, et mourut en 1160 ou 1164. L'ouvrage auquel il doit sa réputation est celui des « Sentences, » en quatre livres, traité complet de théologie. Dans le prologue, il annonce le motif qui l'a déterminé à l'écrire : c'est, dit-il, de mettre la foi à l'abri des « bavards raisonneurs, » ou plutôt de mettre en évidence les fondements sur lesquels elle est appuyée, tout en ouvrant le trésor caché des investigations théologiques.

La base de son enseignement était donc la théologie positive. Il rassemblait sur chaque dogme les déclarations de l'Écriture et des pères, surtout celles d'Augustin et de Grégoire le Grand, classait sous certaines rubriques les questions auxquelles elles donnaient lieu et conciliait, à l'aide de la dialectique, leurs contradictions apparentes ou réelles, en faisant pour chacune le travail dont Abélard, dans son prologue, s'était contenté d'indiquer les règles d'une manière sommaire. Parmi les questions qu'il posait, il y en avait, selon le génie de la scolastique, de tout à fait abstraites et sans portée; mais il avait du moins le mérite de les définir clairement, de les classer dans un ordre méthodique, et dans leur solution, de semer çà et là des remarques judicieuses. Enfin, tandis que ses prédécesseurs n'avaient exercé leur sagacité que sur quelques problèmes favoris, Pierre Lombard embrassa ou prétendit embrasser tout le champ de la théologie.

Toutefois, ces mérites très appréciés des théologiens ne le mirent pas à l'abri de leurs attaques. Il fut combattu surtout avec beaucoup de véhémence par Gautier, un des derniers chefs de l'école de saint Victor, qui, bien moins modéré dans son mysticisme, le comprit avec Abélard, Pierre de Poitiers et Gilbert de la Porrée, dans sa diatribe intitulée : *Contrà quatuor Franciæ labyrinthos*. Mais ces oppositions ne purent tenir

contre le crédit de Pierre Lombard, dont la doctrine fut solennellement approuvée en 1215, par Innocent III, dans le concile de Latran. Dès lors, ce théologien qui n'était pourtant qu'un simple compilateur, mais qui avait su satisfaire le goût de son siècle, sans alarmer la susceptibilité de l'Église, se concilier les théologiens positifs, et fournir cependant de l'aliment aux esprits spéculatifs, éviter l'écueil contre lequel Abélard avait échoué, et faire rentrer la scolastique dans les bornes qu'Anselme lui avait primitivement fixées, dut ainsi, à son savoir-faire plus qu'à son génie, l'autorité sans égale qu'il conserva si longtemps, et qui fit de son livre des « Sentences » le manuel de presque tous les scolastiques, ses successeurs [1]. Après lui, son école fut étendue par PIERRE DE POITIERS, nommé en 1159 docteur en théologie à Paris, en 1178, chancelier de l'Université, et en 1201, évêque d'Embrun. Aûteur de cinq livres des sentences, il clôt le premier âge de la scolastique, qui avait commencé avec Anselme, et nous introduit dans le second âge du réveil scientifique qui comprend le XIIIme siècle tout entier, et où nous assistons au triomphe de la théologie scolastique.

b. *Triomphe de la théologie scolastique* [2] (1200-1300).

Grâce à la prudence des théologiens sententiaux, cette science, rentrée dans l'ornière ecclésiastique d'où la hardiesse de Roscelin, d'Abélard et de Gilbert l'avait fait momentanément dévier, s'était réconciliée avec la doctrine reçue, elle avait rompu avec le nominalisme dont la tendance avait paru si menaçante, ou plutôt si sceptique, et contracté une étroite alliance avec le réalisme augustinien. Dès lors, la hiérarchie cessa de l'envisager avec défiance. Elle trouvait en elle une alliée fidèle et docile, qui se chargeait de réduire en théories systématiques les doctrines du catholicisme romain, jusqu'alors plus ou moins

[1] L'Angleterre a produit plus de 160 commentaires des sentences, la France plus encore, et pendant trois siècles, les écoles d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie n'ont pas eu d'autre manuel théologique. Il s'en fit, dit-on, plus de 400 commentaires. Les bacheliers en France étaient tenus, pour leur noviciat, de commenter uniquement, pendant trois ans, le livre des sentences. Cet enseignement était improvisé et destiné à les exercer à la parole et à la dispute; c'est ce que l'on prisait avant tout et ce qui faisait la gloire de l'Université de Paris.

[2] Sur l'autorité spirituelle du XIIIme siècle, voyez le discours d'Amaury Duval, *Hist. littér. de la France*, t. XVI, préf.



vaguement formulées, et de les défendre par toutes les ressources de l'argumentation la plus subtile, contre les efforts des sectes anti-hiérarchiques qui commençaient à se répandre, aussi bien que contre les objections des esprits raisonneurs. Elle vit en un mot dans la scolastique le soutien du catholicisme régnant, et ne cessa d'en favoriser l'introduction dans les écoles.

Pour remplir ce rôle avec un plein succès et l'emporter décidément sur ses rivales, il ne manquait à la théologie scolastique qu'un manuel philosophique accrédité, où elle pût, selon le besoin, puiser, non plus seulement des formes dialectiques, mais des formules, des axiomes qui servissent de base à la discussion. C'est ce qu'elle obtint depuis le commencement du XIIIme siècle, lorsque la philosophie d'Aristote pénétra en occident d'une manière plus complète.

Or, de qui avait-elle reçu premièrement ce précieux auxiliaire? Chose étrange! Des mains d'un peuple maudit, par l'entremise d'un peuple plus maudit encore : des musulmans par les juifs. Les premiers scolastiques, en effet, n'avaient connu d'Aristote que ses œuvres de logique, en particulier son « Organon » dans le latin de Boëce [1]. Il était à cette époque beaucoup plus familier aux Arabes, qui des traductions syriaques l'avaient fait passer dans leur propre langue, et depuis Avicenne, au XIme siècle, l'étudiaient avec ardeur dans leurs écoles de Bagdad, et plus tard, au XIIIme siècle, en Espagne, dans le commentaire d'Averrhoës. Les juifs qui commerçaient beaucoup avec l'Espagne, et qui s'étaient mis aussi à étudier dialectiquement les dogmes de leur religion, propagèrent en Europe les connaissances qu'ils avaient puisées dans cette contrée, et en général pendant le cours du XIIme et du XIIIme siècle, servirent d'intermédiaires entre les Sarrasins et les chrétiens d'occident. Ce fut par eux principalement que les ouvrages d'Aristote, entre autres sa physique et sa métaphysique, parvinrent à la connaissance des docteurs latins. Mais, en passant par tant de mains, en faisant tant de circuits, les idées d'Aristote s'étaient nécessairement défigurées, et les traducteurs arabes, Avicenne, Averrhoës et Algazel, y avaient mêlé des notions très disparates empruntées à l'éclectisme néo-platonicien. Le *liber de causis*, entre autres, répandu sous le nom d'Aristote, renfermait un système de philosophie panthéiste.

[1] Von Cölln, *Dogmengesch.*, 17. Hauréau, l. c., I, 80.

Cette confusion des opinions d'Aristote avec les doctrines néo-platoniciennes faillit un moment compromettre pour toujours, dans l'Église, l'autorité de ce philosophe; car les premiers qui l'étudièrent dans les traductions latines faites sur les versions arabes, Amaury de Bène et son disciple, David de Dinant, y puisèrent des principes panthéistes qui infectèrent bientôt toute la secte des frères du franc Esprit[1]. Effrayée de la propagation de ces erreurs, l'Église s'en prit au philosophe, dans les écrits duquel elles passaient pour avoir été puisées, et les conciles de Paris tenus en 1210 et en 1215, par le légat du pape, interdirent absolument l'usage des écrits d'Aristote[2], mais on ne tarda point à revenir de ces préventions. La prise et l'occupation de Constantinople par les Latins, en 1204, permirent à ces derniers de connaître les vrais commentaires grecs d'Aristote. Sur l'invitation de Thomas d'Aquin, de nouvelles traductions latines furent composées d'après ces sources, et dès lors sans parvenir encore, bien loin de là, à comprendre parfaitement Aristote, on commença du moins à reconnaître la différence entre son vrai texte et celui de ses commentateurs arabes, et à l'absoudre des reproches qu'on lui avait d'abord adressés. Peu à peu donc, on se relâcha des prohibitions dont il avait été l'objet. L'étude de ses écrits fut non-seulement permise, mais encouragée, et quinze ans s'étaient à peine écoulés depuis sa mise à l'index par le légat du pape, que déjà son autorité était définitivement établie, dans l'Université de Paris d'abord, et bientôt dans toutes les écoles d'occident. Les ordres mendiants furent les premiers à l'y introduire. Par cette étude nouvelle, ils s'efforcèrent de donner un nouveau relief à leur enseignement, et dominicains et franciscains associèrent à l'envi l'autorité d'Aristote à celle de l'Église. Il faut observer toutefois avec V. Cousin[3] que, dans la scolastique, ce furent plutôt la forme, la méthode de démonstration que fournit le péripatétisme, qu'en réalité l'on n'emprunta guère à Aristote que sa dialectique, et que le fond de l'enseignement demeura complètement subordonné à la doctrine de l'Église.

[1] Hauréau, I, 398. On accusait Amaury d'avoir dit : *Quidquid est, est Deus*, maxime qui assurément n'était pas d'Aristote, mais qui pouvait bien se trouver dans le commentaire d'Averrhoës.

[2] Mansi, XXII, 804. *Quaternuli Davidis libri comburantur... nec libri Aristotelis de naturali philosophiâ legantur. Et hoc sub pœna excommunicationis. Non legantur libri Aristotelis*, etc.

[3] *Œuvres inédites d'Abélard*, préf., p. 74.

Ce fut, appuyée sur cette double autorité, que la scolastique triompha tout à la fois de l'ancienne théologie positive qu'elle remplaçait, en la présentant sous une forme nouvelle, avec tout l'appareil d'une savante argumentation, et à plus forte raison, de la théologie mystique qui ne se trouvait plus appropriée au génie scientifique de ce siècle. Celle-ci, en particulier, se trouva pour le moment si complètement éclipsée que le seul docteur mystique un peu célèbre de cette époque (1257-1274), le franciscain Jean de Fidenza, connu sous le nom de BONAVENTURE, ne crut pouvoir faire passer son mysticisme qu'en lui donnant une forme scolastique, et même avec cette précaution, malgré son mérite et celui de plusieurs de ses ouvrages[1] fort appréciés plus tard par Gerson, ses contemporains lui préférèrent-ils de beaucoup le pur scolasticisme.

Alors s'élevèrent dans l'église latine ces gigantesques monuments de la scolastique triomphante, cette masse énorme d'in-folio, qu'on a voulu comparer aux vastes cathédrales du moyen âge, mais que Milman[2] assimile plus justement aux lourdes pyramides d'Égypte, avec leurs labyrinthes obscurs aboutissant à des chambres vides. Pour venir à bout de travaux d'érudition pareils à ceux que nous allons essayer de décrire, il fallait des loisirs et des efforts de patience qu'on ne pouvait trouver qu'au fond des couvents et une tenace persévérance que pouvait seule inspirer à ces religieux l'ambition d'écraser leurs rivaux des Universités sous la masse formidable de leur science.

La méthode des scolastiques aristotéliciens du XIIIme siècle, telle qu'elle nous apparaît, en particulier chez Thomas d'Aquin, le plus renommé d'entre eux, est plus exclusivement dialectique que celle des théologiens sententiaux. Les gages de leur attachement aux doctrines romaines ont paru suffisants, pour qu'on les dispensât de la citation préalable de leurs autorités. Au lieu donc de débuter comme Pierre Lombard par les passages des apôtres ou des anciens docteurs sur lesquels ils s'appuient, ils posent d'entrée sur chacun des sujets qu'ils traitent, et qui embrassent non seulement tout le champ de la théologie, mais encore ceux de la philosophie, de la morale, du droit, de la politique, et de toutes les sciences qu'elle prétendait relever de son empire, une multitude innombrable de questions, la plupart sérieuses et importantes, sans contredit, d'autres futiles ou insignifiantes, plu-

[1] *Itinerarium mentis apud Deum, de septem gradibus contemplationis.*
[2] *Latin. Chr.*, VI, 449.

sieurs surprenantes par leur bizarrerie, pour ne rien dire de plus. Mais quel que soit le degré de leur importance, Thomas les scrute toutes avec la même étendue et par l'emploi du même procédé. Il énonce d'abord l'avis opposé à celui de l'Église et développe toutes les preuves d'autorité ou autres qu'on peut alléguer en sa faveur. « Mais c'est le contraire, » ajoute-t-il, car telle est l'opinion de l'Église, et il développe sous forme de syllogismes tous les arguments rationnels qu'on peut opposer à ceux de ses contradicteurs.

Le premier qui, dans l'enseignement de la théologie, suivit cette méthode, et fit usage des écrits d'Aristote, nouvellement publiés d'après le texte grec, fut ALEXANDRE DE HALÈS (*Halesius*), franciscain anglais surnommé le docteur « irréfragable » à cause de son habileté dans la discussion syllogistique, qu'il avait introduite. Après avoir fait ses premières études dans le couvent de Halès (comté de Glocester) il se rendit à l'Université de Paris, où il était le premier franciscain qui fût parvenu à obtenir une chaire; il y enseigna durant plusieurs années et mourut en 1245. Outre sa Somme de théologie, où il commente les quatre livres de Pierre Lombard, il a commenté aussi quelques ouvrages d'Aristote, et quelques-uns des Livres saints.

ALBERT LE GRAND, contemporain d'Alexandre de Halès, fut plus distingué comme philosophe que comme théologien, et se voua surtout au péripatétisme. Il emprunta à Aristote, non seulement des preuves pour ses propositions dogmatiques, mais sa philosophie presque tout entière. Né en Souabe (vers 1193), d'une famille seigneuriale, il étudia à Padoue, entra en 1220 dans l'ordre des dominicains, enseigna à Paris depuis 1245, en 1260 fut promu à l'évêché de Ratisbonne, mais le résigna trois ans après et mourut vers 1280, à Cologne. Ses contemporains virent en lui, non seulement un grand homme, mais encore un homme merveilleux, et même à cause de sa science en mathématiques et dans la philosophie naturelle, quelque peu sorcier, ce dont son disciple, Thomas d'Aquin, a grand soin de le justifier. Al. de Humboldt, dans le « Cosmos, » mentionne ses découvertes. Les volumes de magie publiés sous son nom ne sont nullement authentiques. Ses principaux ouvrages théologiques furent sa « Somme de théologie, » et son « Commentaire sur les quatre livres des sentences. » On trouve en lui une grande érudition, mais sans choix.

Sa gloire, ainsi que celle des théologiens scolastiques précédents, fut éclipsée par celle de son disciple, THOMAS D'AQUIN. Issu d'une famille seigneuriale du royaume de Naples, il vint au monde en 1225 ou 1227, selon quelques-uns, à Aquino, selon d'autres, au château de Rocca Sicca. Envoyé à l'âge de cinq ans au couvent du mont Cassin, puis à l'université de Naples, mais rebuté par la corruption des mœurs de cette ville, il entra de lui-même et malgré ses parents, à Rome, dans un couvent de dominicains qui voulaient se l'attacher; mais ses frères l'en firent enlever, le tinrent enfermé pendant deux ans dans leur château, pour le ramener à la vie séculière. Il brava néanmoins leurs efforts, s'échappa de nuit par une fenêtre et fut conduit en lieu sûr par des dominicains qui l'attendaient. Le pape Innocent IV, à qui sa famille en appela contre les dominicains, ne put réussir à le faire renoncer à une vocation si décidée..

Il étudia d'abord sous Albert le Grand, à Cologne; son caractère extraordinairement silencieux et réfléchi le rendit l'objet des moqueries de ses camarades : ils l'appelaient le bœuf muet ou le grand bœuf de Sicile, mais Albert le Grand disait que ce prétendu bœuf mugirait un jour si haut que toute la terre l'entendrait. En effet, peu de temps après (1248), Thomas enseignait déjà à Paris avec une grande distinction, et l'université reçut du pape l'ordre de le nommer docteur en théologie, ordre auquel, après quelque résistance, elle fut obligée de céder, en 1257. Plus tard, Thomas revint en Italie, enseigna dans les principales villes, fonda à Naples une école dans laquelle il professa quelque temps, mais refusa obstinément l'évêché qui lui était offert. Au bout de deux ans passés dans cette ville, où il excita de vifs applaudissements, ses travaux et ses veilles le firent tomber dans des évanouissements profonds, qu'il prenait pour des extases divines, et pendant lesquels il prétendait recevoir des révélations, auprès desquelles tout ce qu'il avait écrit était insignifiant. Dès lors, il ne voulut ou ne put plus écrire ni dicter aucun ouvrage, à l'exception d'une exposition du cantique des cantiques, composée peu avant sa mort. Il mourut le 7 mars 1274, dans une abbaye de Cîteaux, près de Terracine, comme il se rendait au concile de Lyon, d'après l'ordre de Grégoire X, pour y traiter des projets d'union avec les grecs.

Sa renommée déjà si générale de son vivant, le fut bien davantage encore après sa mort Il la mérita jusqu'à un certain point par l'éten-

due colossale de ses ouvrages, par la profondeur de ses recherches, par l'abondance et la richesse, sinon toujours, assurément, par la justesse de ses pensées. Il unissait à l'esprit le plus subtil une clarté d'exposition fort rare chez les scolastiques. En philosophie, il eut le mérite de préférer au réalisme de Platon (*universalia ante rem*), celui d'Aristote (*universalia in re*), qui n'est autre chose que le conceptualisme d'Abélard. Il ne mérite pas moins d'être connu par son dévouement absolu à la politique papale; aussi fut-il canonisé en 1323 par Jean XXII. On le surnomma « l'Ange de l'école, » ou le « docteur angélique, » et l'on prétendit qu'un jour le crucifix qu'il avait auprès de lui dans son cabinet, avait pris la parole pour lui dire : *Bene scripsisti de me, Thoma.* Sa doctrine devint une véritable règle de foi, pour l'ordre auquel il avait appartenu.

Parmi ses œuvres en 16 volumes in-folio (1570), on compte, outre un grand nombre d'opuscules philosophiques, des commentaires sur Aristote, sur les sentences de Pierre Lombard, et une Somme théologique qui forme son principal ouvrage. On a encore de lui une *Summa fidei catholicæ adv. Gentiles*, dont l'authenticité a été révoquée en doute, mais sans fondement, les *Quæstiones disputatæ*, *Quæstiones quodlibetales*, etc. Il embrassa dans ses spéculations toutes les branches de la théologie; nous avons eu plusieurs fois l'occasion de citer ses maximes sur la discipline. Mais c'est dans la théologie dogmatique qu'il s'exerça principalement. On a pu voir quel était en général son esprit et sa tendance. La grâce était le seul point sur lequel il s'écartât des principes de l'Église établie, se rapprochant à cet égard des maximes d'Augustin. Pour tout le reste, il semble ne s'être proposé autre chose que de justifier, ou plutôt de corroborer par des arguments dialectiques les maximes catholiques en vigueur; et jusqu'aux indulgences et à l'inquisition, trouvèrent en lui le plus intrépide défenseur.

Les franciscains, d'abord éclipsés par l'imposante renommée d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, trouvèrent bientôt cependant un digne rival à leur opposer; ce fut celui qu'ils appelèrent le docteur « subtil, » Jean DUNS SCOT. Né à Dunstan, en Écosse, ou dans le Northumberland, il étudia avec le plus grand soin, à Oxford, la philosophie, les mathématiques et le droit; il enseigna lui-même la philosophie et la théologie dans cette ville vers l'an 1301. Mais les supérieurs de l'ordre des franciscains auquel il appartenait l'envoyèrent à Paris en 1304, pour obte-

nir le grade de docteur en théologie. Il y enseigna jusqu'en 1308, époque de sa mort. Ainsi que ses prédécesseurs, il publia un commentaire d'Aristote, un autre sur Pierre Lombard, en forme de traité complet de théologie, et de questions *quodlibetales*, c'est-à-dire, éparses sur toutes sortes de sujets; mais sous le rapport dogmatique il rompit un peu l'accord qui jusqu'à lui avait existé parmi les docteurs de cet âge et qu'on peut remarquer entre Alexandre de Halès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Il s'éloigna en particulier de ce dernier par ses opinions semi-pélagiennes sur le péché et sur la grâce, et par sa doctrine de l'immaculée conception. Ces divergences d'opinion qui seraient demeurées peut-être inaperçues dans d'autres circonstances produisirent, grâce à la rivalité existante entre les deux ordres, des disputes sans fin. Les théologiens scolastiques se partagèrent depuis ce moment en *Thomistes* et *Scotistes*. Ces divisions se montreront à nous plus d'une fois dans le rapide exposé que nous allons faire du dogme et des controverses dogmatiques dans les deux premières périodes de la scolastique, et nous les verrons plus tard se perpétuer encore dans les couvents de France et de Belgique [1].

Le mérite réel des écrits de Jean Scot a été bien obscurci, surtout pour la postérité, par la confusion et la barbarie du style; il surpassa Thomas d'Aquin par la subtilité de son esprit; mais Thomas l'emporta par la clarté de son exposition. Avec lui, la scolastique commence à dévier, et nous voyons s'annoncer l'âge de décadence, où elle entra dès le commencement du XIVme siècle.

[1] Voy. les *Provinciales*, de Pascal.

CHAPITRE VI

DOGME ET CONTROVERSES DOGMATIQUES

I. AVANT LA SCOLASTIQUE

Jusqu'au règne de la scolastique, le dogme et les controverses qui s'y rapportent n'occupent dans les travaux des docteurs d'occident qu'une place très secondaire. Leur attention se porte presque tout entière sur le côté extérieur de la religion. L'organisation de la hiérarchie, la forme du culte, les détails du rituel, la rédaction des liturgies, les pratiques de dévotion, les règles de la discipline ecclésiastique, la composition des codes pénitentiels, voilà ce qui les captive avant tout. Les divergences sur les honneurs à rendre aux images, aux reliques, aux éléments de la sainte Cène, ont à leurs yeux une importance bien supérieure à celle des divergences sur le dogme proprement dit. Les controverses dogmatiques auxquelles ils se livrent, ne sont presque toutes elles-mêmes que le renouvellement ou la pâle continuation de celles du IVme au VIme siècle; les arguments qu'ils y font valoir sont presque exclusivement empruntés à ceux de leurs prédécesseurs. C'était, comme nous l'avons vu, l'époque de la théologie *positive*, où la tradition de l'Église faisait loi avant tout.

Il est à propos, cependant, pour nous faire mieux connaître encore l'esprit théologique de cette époque, de retracer au moins rapidement l'histoire des controverses qui y furent agitées.

1. LA TRINITÉ ET LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST

La première qui se présente à nous, sinon dans l'ordre des dates, au

moins dans l'ordre logique des faits, c'est celle entre les grecs et les latins, relativement à la procession du Saint-Esprit.

On se rappelle que le dogme de la trinité avait été, surtout depuis le IVme siècle, l'objet d'une élaboration continuelle qui, dans l'Église latine principalement, avait eu pour but et pour effet d'y faire disparaître peu à peu tous les restes du subordinatianisme primitif, toutes traces d'inégalité entre le Fils de Dieu et son Père. Tel avait été surtout le but de saint Augustin dans son grand ouvrage *de Trinitate*. Il s'était appliqué à prouver que la seconde personne, différente de la première, sans doute, en ce qu'elle était engendrée par elle, ne lui était pour cela en rien inférieure, et qu'en particulier, prétendre que le Saint-Esprit ne procédait pas également de l'une et de l'autre, ce serait laisser une porte ouverte à l'arianisme. En conséquence, sans s'arrêter aux paroles de Jésus-Christ lui-même rapportées par saint Jean [1], ni à la lettre du symbole de Constantinople (381) qui les avait reproduites, saint Augustin, et d'après lui, le symbole auquel on donna faussement le nom d'Athanase, avaient fait procéder le Saint-Esprit du Fils aussi bien que du Père, et le troisième concile de Tolède (589), dans son décret contre les ariens avait, le premier, sanctionné officiellement cette innovation en ajoutant dans le symbole de Constantinople aux mots *ex Patre procedentem*, les quatre syllabes *Filioque*. Tous les conciles d'Espagne subséquents avaient confirmé cette formule qui s'était introduite dans d'autres Églises d'occident, en particulier dans l'Église franque. Cette différence, néanmoins, ainsi que bien d'autres, passa longtemps inaperçue pour les grecs, ou du moins n'excita aucun démêlé entre les deux Églises jusqu'au moment où éclatèrent entre elles les controverses sur les images, et les difficultés hiérarchiques relatives à la Bulgarie.

Les ambassadeurs de Constantin Copronyme, envoyés en 767 au concile de Chantilly près de Paris, pour justifier la suppression des images décrétée par leur souverain, se voyant censurés, à ce sujet, par les latins, récriminèrent contre eux, en leur reprochant à leur tour l'altération à la fois hérétique et frauduleuse qu'ils s'étaient permise dans le symbole de Constantinople. Ils reproduisirent ce grief dans le concile de Fréjus (791) et dans celui d'Aix-la-Chapelle (809), et dès lors dans

[1] Jean XV, 26 : « L'Esprit qui provient du Père. »

tous les démêlés qu'ils eurent à soutenir avec les latins. Aussi fut-ce dès le règne de Charlemagne l'objet de plusieurs consultations des princes d'occident, et d'une interminable polémique entre les deux Églises. Les grecs s'appuyaient non seulement sur le passage Jean XV, 26, mais encore sur ceux où il est dit que Jésus fut conçu du Saint-Esprit, conduit par le Saint-Esprit dans le désert, enrichi des dons du Saint-Esprit[1], passages absurdes, disaient-ils, s'il est vrai que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Ils ajoutaient qu'en vertu de la divine monarchie, le Père était seul la source de la divinité, d'où les deux autres personnes tiraient le principe de leur existence, qu'autrement le Fils serait indépendant du Père, et qu'il y aurait deux principes suprêmes, par conséquent πολυαρχία; qu'ainsi le Saint-Esprit devait procéder du Père seul, quoique *par* le Fils. Enfin, ils tenaient le symbole de Constantinople pour un texte inviolable auquel, d'après les injonctions des conciles œcuméniques et des évêques, aucun changement ne devait être fait. A cela, les latins répondaient que, de même que les pères de Constantinople avaient cru devoir ajouter à ces simples mots du symbole de Nicée, « je crois au Saint-Esprit, » d'autres mots qui en déterminaient le sens, les pères latins avaient été pleinement en droit d'expliquer à leur tour le symbole de Constantinople par l'addition d'un mot qui empêchât de se méprendre sur sa portée. Aux passages de l'Écriture cités par les grecs, les latins (Ratramne) opposaient celui où Jésus-Christ dit : « Tout ce qui est à mon Père, est à moi ; » puis celui où le Saint-Esprit est appelé l'Esprit de Christ, l'Esprit de vérité, et où Jésus-Christ l'appelle lui-même la vérité[2].

Quant aux papes, leur position dans cette controverse était fort embarrassante. Pour faire reconnaître leur suprématie par les grecs, il importait fort que ceux-ci ne pussent leur reprocher aucune déviation de l'ancienne foi, aucune entorse aux décrets des premiers conciles que de part et d'autre on reconnaissait pour règle. Aussi Adrien I[er], dans sa réfutation des livres carolins, eut-il soin de relever, à cet égard, l'opinion que l'Église franque avait opposée à celle des grecs, et de rappeler que, d'après l'autorité des anciens pères, le Saint-Esprit procédait du Père *par le Fils*, ainsi que l'avait soutenu Tarasius, patriarche

[1] Luc I, 35 ; Matth. IV, 1 ; Jean III, 34. Act. X, 38. Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, VI, 491.

[2] Mansi, XXIII, 283.

de Constantinople. Plus tard, Léon III (809), interpellé par Charlemagne et les députés du concile d'Aix-la-Chapelle, et pressé par eux d'approuver l'Église franque qui chantait le symbole avec le *filioque*, n'osa point combattre l'opinion du prince son protecteur; il déclara, avec assez d'embarras, qu'il adhérait au fond à l'opinion des latins, mais qu'il ne pouvait consentir à l'altération du symbole, et qu'en conséquence, pour ne point inculquer aux fidèles une erreur, et cependant ne donner aucun scandale aux grecs, il préférait la coutume de Rome, où le symbole n'était point chanté; et, pour mieux constater encore sa fidélité à l'ancien symbole, il le fit graver en grec et en latin sur deux écussons d'argent qu'il fit suspendre dans l'église de Saint-Pierre, de chaque côté de l'entrée du tombeau de l'apôtre. En 879, Jean VIII conserva la même attitude. Photius ayant, dans le concile de Constantinople de cette même année, reproché aux latins l'altération du symbole, Jean VIII, qui espérait encore se faire rendre la Bulgarie, déclara que le reproche ne concernait point l'Église de Rome; que ce n'était point sa faute si elle n'avait pas encore amené à son sentiment les évêques d'occident. Mais, dans les controverses subséquentes, le siége romain voyant que les grecs ne lui savaient aucun gré de sa fidélité et persistaient à l'accuser de connivence avec l'hérésie, pour en conclure qu'il avait perdu tous droits à la primauté, enfin, ayant à cœur avant tout de conserver son ascendant sur les peuples latins, il ne se fit plus de scrupule d'admettre le symbole interpolé. Au Xme siècle, on n'en connaissait déjà plus d'autres en occident; et c'est conformément à ce sentiment général que dans les grossières images où les peintres et sculpteurs du moyen âge représentaient la trinité [1], on voit le Père et le Fils sous la figure de deux vieillards du même âge et parfaitement ressemblants l'un à l'autre, tenant chacun à la bouche le bout d'une des ailes de la colombe, et la main sous son bec. Le *Filioque* ne cessa donc de figurer dans les éternelles controverses entre les grecs et les latins [2]. Cette désunion, bien qu'elle semblât au premier coup d'œil ne concerner que la troisième personne de la trinité, concernait en réalité la personne du Fils dont il s'agissait pour l'Église d'occident de soutenir la complète déité, la parfaite égalité avec son Père.

[1] Voy. Didron, *Iconogr. chrét.*, p. 221.
[2] Voy. entre autres Mansi, XXIII, 280 ss.

Ce fut ce même intérêt qui dirigea ses décisions dans le renouvellement des controverses du Vme siècle sur les deux natures en Christ. Le concile œcuménique de Chalcédoine tenu en 451, pour concilier et sauvegarder à la fois la parfaite humanité et la parfaite déité de Christ, avait anathématisé, d'une part, les monophysites qui rehaussaient la nature divine aux dépens de la nature humaine ; de l'autre, les nestoriens qui faisaient ressortir l'humanité de Christ au point de méconnaître sa parfaite divinité. La décision de Chalcédoine avait si peu fait disparaître la difficulté du sujet, et le double écueil où l'on était exposé à échouer tour à tour dans sa solution, que nous avons vu la controverse monophysite se reproduire en orient sous la forme monothélite [1].

Nous allons voir de même en occident la controverse nestorienne se reproduire sous une forme nouvelle et un nouveau nom.

Une des doctrines de l'Église chrétienne qui, de tout temps, et de nos jours encore, scandalise le plus les disciples de Mahomet, c'est la divinité absolue que l'Église catholique attribue à Christ. Ils reconnaissent volontiers en lui un prophète, un envoyé céleste, et comprennent même que les chrétiens le regardent sous ce titre comme supérieur à Mahomet. Mais que la divinité elle-même se soit incarnée en lui, que Christ soit égal au Dieu suprême, qu'il soit Dieu ou fils de Dieu dans le sens que les catholiques attachent à ce mot, c'est là à leurs yeux une déviation manifeste des principes du monothéisme. C'était alors comme aujourd'hui la première objection que les chrétiens rencontraient de leur part, le principal obstacle aux efforts tentés pour leur conversion. Nulle part cet obstacle ne se fit mieux sentir que dans l'Église d'Espagne, qui se trouvait en face d'une population musulmane éclairée, capable de discuter autrement que le cimeterre en main. Élipand, évêque de Tolède, dans ses tentatives pour la conversion des Arabes, vit avec peine le parti qu'ils tiraient contre le christianisme du dogme de la divinité absolue de Jésus-Christ et de ces expressions si usitées alors dans l'Église : « Marie mère de Dieu, » « Dieu a souffert, » etc. Élipand lui-même paraît avoir partagé en quelque mesure la répulsion des mahométans [2]. Il lui sembla que Christ, en tant qu'homme, ne pouvait

[1] Voy. ci-dessus, p. 43 et suiv.
[2] *Real-Encycl.*, I, 130.

être avec son père dans le même rapport que Christ en tant que Dieu. Mais, peu confiant dans ses propres lumières, il soumit ses scrupules à l'un des théologiens les plus révérés alors dans la Marche d'Espagne, récemment conquise (778) par les Francs, Félix, évêque d'Urgel. La réponse de Félix ayant confirmé les doutes d'Élipand, ils cherchèrent de concert pour l'exposition de ce dogme des expressions plus correctes et moins étranges à l'oreille des musulmans et qui pussent leur faire comprendre, sans les choquer, de quelle manière Jésus, en tant qu'homme, se trouve uni à la nature divine. Ils eurent recours à une expression déjà employée par quelques-uns des anciens pères, entre autres par saint Hilaire, et consacrée dans la liturgie mosarabique, savoir le mot d'*adoption*. Ils enseignèrent que si Christ, quant à sa divinité, était fils de Dieu dans le sens propre *natura et genere*, c'est-à-dire par nature et par essence, quant à son humanité, au contraire, il n'était fils de Dieu que par *adoption*, par la volonté et le bon plaisir de son Père[1], en sorte que sa divinité réelle, quand on le considérait comme Dieu, n'était que nominale quand on le considérait comme homme. C'était, comme on le voit, une opinion analogue à celle qu'avaient soutenue, au Vme siècle, les docteurs de l'école d'Antioche, surtout Théodore de Mopsueste et Nestorius, qui distinguaient autant qu'ils le pouvaient les deux natures dont se composait la personne de Christ et les propriétés qui leur appartenaient à l'une et à l'autre[2]. De même qu'eux, Félix refusait à Marie le titre de mère de Dieu, dans le sens où l'Église catholique le lui attribuait, et citait comme les Agnoëtes Marc XIII, 32, et Jean XIV, 28, pour prouver que quant à son humanité, Christ avait une science inférieure à celle de son Père. A l'exemple d'Élipand et de Félix, d'autres prélats espagnols soutinrent également l'adoptianisme[3]; mais si cette doctrine était propre à dissiper quelques-unes des préventions des mahométans, elle déplut aux catholiques orthodoxes qui n'y virent autre chose qu'un renouvellement de l'hérésie nestorienne, et, sous ce point de vue, une atteinte sérieuse portée au dogme de la divinité de Christ et de l'unité de sa personne. Élipand et Félix furent attaqués par plu-

[1] *Voluntate et beneplacito et gratiâ nuncupatur Deus.*

[2] Les jugements de Félix ont un tel rapport avec ceux de Théodore de Mopsueste, qu'il semble que ce fut par l'étude de cet auteur qu'il était arrivé à son adoptianisme (Neander, *Dogmengesch.*, 26).

[3] Jaffé, n° 1880.

sieurs de leurs collègues. Le débat fut très vif non seulement entre les théologiens des deux partis, mais encore entre leurs troupeaux. Puis, d'Espagne, où la controverse était née, elle se propagea bientôt au delà des Pyrénées, en Septimanie, où Félix d'Urgel, par le renom de sa piété, de ses vertus, de ses lumières, s'était gagné de nombreux partisans. Charlemagne, inquiet pour l'orthodoxie des chrétiens de cette province qui, envahie en 730 par les Sarrasins, avait été reconquise par Charles Martel, fit examiner en 792 la doctrine de Félix dans un concile de Ratisbonne, où il fut invité à comparaître[1]. Il fut condamné et consentit à se rétracter. A Rome, où Charlemagne renvoya avec Félix lui-même le jugement définitif de l'affaire (en 792), on ne fut pas content des explications de Félix, et on le mit en prison jusqu'à ce qu'il eût adressé au pape une rétractation plus complète[2] et par écrit. Il souscrivit encore à cette condition. Mais, de retour en Espagne, ayant eu à essuyer les reproches très vifs de ses anciens partisans, il retira sa rétractation et, pour professer plus librement ses opinions, il se rendit dans les provinces d'Espagne soumises aux Sarrasins.

Cependant Élipand s'étant plaint vivement à Charlemagne de la sentence prononcée contre son collègue, ce prince fit parvenir ces réclamations au pape; puis, sans attendre la décision pontificale, il fit examiner de nouveau l'affaire dans le concile de Francfort-sur-Mein, en 794[3]. L'adoptianisme y fut de nouveau condamné. Pour ne point paraître attaquer la liturgie mosarabique ni l'autorité de Saint-Hilaire, quelques-uns expliquaient l'épithète *adoptivus* par *assumptus*. Alcuin, qui déjà précédemment avait été en correspondance avec Félix sur ce sujet, fut invité par l'empereur à publier une réfutation de la doctrine incriminée. Il demanda que plusieurs autres ecclésiastiques, principalement Paulin, évêque d'Aquilée, y travaillassent aussi de leur côté; s'ils se trouvaient d'accord dans leurs vues, ce serait, disait-il, une nouvelle preuve de la vérité de la doctrine catholique; si, au contraire, ils différaient de sentiment, on préférerait alors l'arrêt qui s'accorderait le mieux avec les décisions de l'Écriture et des pères. Charlemagne, après avoir adopté ce plan, se fit lire le travail d'Alcuin, et marqua lui-même les points principaux qui lui semblaient avoir besoin de correction.

[1] Eginhard, *Vie de Charlemagne*, trad., p. 38.
[2] Jaffé, n° 1901 ss.
[3] Eginhard, p. 40.

Mais comme les adoptiens refusèrent de se reconnaître dans l'erreur, ils furent de nouveau invités, en 799, à comparaître dans un concile d'Aix, où Félix, après une longue et libre discussion avec Alcuin, finit par se rétracter. Il laissa pourtant des raisons de douter que cette rétractation fût sincère. Aussi ne lui permit-on point de retourner dans son diocèse; il fut retenu à Lyon, sous la surveillance de l'évêque Leidrade; il y resta jusqu'à sa mort, an 816, toujours plus affermi, à ce qu'il paraît, dans ses opinions, car l'on trouva chez lui des tablettes où, sous forme de demandes et de réponses, il les établissait avec vigueur. Mais en Espagne, son absence et sa mort leur portèrent un coup fatal: quand il ne fut plus là pour les soutenir, elles y perdirent toujours plus de terrain; Leidrade, envoyé pour les combattre, convertit sans peine, au moyen de l'ouvrage d'Alcuin contre Élipand, plusieurs milliers d'adoptiens. En France, la ruine de l'adoptianisme fut plus prompte encore; ainsi échoua, au bout de peu de temps, cette tentative pour résoudre les difficultés de la doctrine des deux natures en Christ.

Les efforts d'une école savante pour sauver les inconvénients de la formule consubstantialiste pouvaient encore moins pendant les ténèbres du moyen âge, réussir en occident. Cependant Claude de Turin passa auprès de ses adversaires pour un disciple de Félix d'Urgel, et dans la suite on reprocha au chanoine Folmar et à Durand de Saint-Pourçain d'avoir professé des sentiments analogues.

2. La prédestination

Si, dans les siècles précédents, les questions relatives à la trinité et à la personne de Christ n'avaient guère été qu'accidentellement discutées en occident, les recherches anthropologiques, au contraire, celles qui se rapportaient à la nature de l'homme, à l'empire du péché, à l'influence de la grâce, y avaient, par leur rapport intime avec la doctrine du salut par l'Église, vivement occupé les théologiens. C'était dans l'Afrique latine d'abord, puis à Rome, puis en Gaule, qu'avaient été débattues principalement les grandes questions du péché originel, de la grâce, de la prédestination, et que les doctrines de Pélage et de Jean Cassien, en opposition avec celles d'Augustin, avaient soulevé de si vives controverses.

L'essor momentané que reprirent les lettres sacrées dans le cours

du IXme siècle, le nouveau zèle avec lequel on se remit à étudier saint Augustin et les théologiens de son école, tournèrent de nouveau de ce côté les spéculations des docteurs latins. Or il est reconnu, et il a été démontré, entre autres par Wiggers, que malgré tout l'encens prodigué par les conciles latins du Vme et du VIme siècle, à la personne, puis à la mémoire d'Augustin, en fait sa doctrine n'avait triomphé que partiellement des oppositions pélagienne et semi-pélagienne, qu'il n'y avait été entre autres rien statué touchant les décrets particuliers et gratuits de Dieu pour le salut des hommes, et qu'en général, depuis Augustin, bien moins, il est vrai, dans un intérêt religieux que dans un intérêt ecclésiastique et sacerdotal, l'Église latine représentée même par ses disciples les plus fervents, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Bède le Vénérable, avait de plus en plus dévié vers les doctrines de la prédestination conditionnelle et de l'universalité de la vocation au salut[1].

Il en résulta que, lorsque pendant la période carlovingienne, on se remit à étudier Augustin, quelques-uns de ses lecteurs furent frappés de cette déviation, reprochèrent à l'Église de leur temps d'avoir abandonné les traces de son illustre docteur, et, dans leur zèle pour l'y ramener, furent enclins à exagérer la doctrine prédestinatienne et à la formuler avec plus de rigueur que ne l'avait fait Augustin lui-même.

Ce fut, en particulier, le cas du moine Gottschalk. Fils d'un comte d'origine saxonne, et destiné, dès son enfance, à la carrière ecclésiastique, il avait été remis comme oblat au couvent de Foulde, alors dirigé par Raban Maure. La rigueur de la discipline de ce couvent et la perspective de se voir condamné pour le reste de ses jours à la vie claustrale révoltèrent le jeune homme qui, alléguant la contrainte dont on avait usé envers lui, se fit délier de son vœu par un concile de Mayence. Louis le Débonnaire, conformément aux canons, le fit cloîtrer de nouveau, mais dans un autre monastère, le couvent gaulois d'Orbais. Là, Gottschalk s'adonna tout entier à l'étude, spécialement à celle d'Augustin, et cédant à l'esprit d'indépendance dont il venait déjà de donner la preuve, il s'attacha, comme auparavant les moines d'Adrumet, aux conséquences rigoureuses du dogme de la prédestination qui semblaient autoriser sa résistance, et d'ailleurs se déduire logique-

[1] Wiggers, *Schiksale der August. anthropol.* (*Zeitsch. f. hist. Theol.*, an 1854 et 1855). Neander, IV, 412.

ment des prémisses posées par Augustin. Il admit donc, non comme lui, un seul décret de Dieu, pour le salut éternel des élus, mais deux décrets, l'un et l'autre absolus et étroitement liés entre eux, l'un qui de toute éternité vouait au salut un petit nombre des enfants d'Adam, l'autre qui vouait à la damnation tout le reste. La différence entre les deux opinions n'était pas grande. Gottschalk ne faisait qu'exprimer ce qu'Augustin avait cru devoir sous-entendre. Toutefois, pour n'être pas accusé de faire de Dieu l'auteur du péché, il subordonnait le second décret à la préconnaissance que Dieu avait de l'indignité des réprouvés.

La prédestination en elle-même est une, disait-il, mais double dans ses manifestations, bonté pour les élus, justice pour les non élus. Dieu a prévu tout ce que les hommes feraient, soit en bien, soit en mal, et de plus *préordonné* pour les élus tout ce qu'ils feraient de bien, laissant les autres à leur perversité dont ils étaient seuls les auteurs.

Impatient de répandre ce qu'il croyait la seule vraie doctrine d'Augustin, Gottschalk se fit ordonner prêtre par un simple chorévêque, puis, quittant son couvent sans la permission de son abbé, il se mit en 847 à parcourir l'Italie, en y prêchant ses opinions ultra-prédestinatiennes. Notting, évêque de Vérone, avec qui il eut l'occasion d'en conférer, en fut frappé comme d'une hérésie, et se trouvant peu après à la cour de France avec Raban Maure qui venait d'être promu à l'archevêché de Mayence, lui rapporta ce qu'il avait entendu de la bouche de Gottschalk, et lui demanda son avis sur la double prédestination. Raban Maure, déjà prévenu contre Gottschalk depuis qu'il avait déserté son monastère, écrivit avec vivacité contre lui, prétendit qu'il faussait les opinions de saint Augustin, faute de les bien comprendre, tira de ses principes les conséquences qui en découlaient logiquement peut-être, mais que Gottschalk n'avouait nullement, l'accusa, en un mot, d'avoir enseigné la prédestination absolue au péché, le fit expulser d'Italie par le gentilhomme qui l'y avait accueilli, et, apprenant ensuite qu'il s'était rendu secrètement en Allemagne, le cita, en 848, devant un concile de Mayence qu'il présida, le fit condamner comme hérétique, et exigea de lui une rétractation. Loin d'obéir, Gottschalk l'accusa lui-même d'avoir abandonné la doctrine d'Augustin, pour embrasser celle de Cassien et de Gennadius. Raban Maure, après avoir, dit-on, fait châtier à coups de verges ceux de ses propres diocésains qui s'étaient rangés du côté de Gottschalk, le cita lui-même devant

Hincmar, archevêque de Reims, au diocèse duquel il était ressortissant. Le roi convoqua, en 849, un concile à Kiersy sur Oise, où Hincmar, après avoir invalidé son ordination, et rappelé ses précédents méfaits, le fit, même sans discussion, condamner comme hérétique, et contraindre, par une rude flagellation qui le laissa à demi mort, à jeter ses écrits au feu, après quoi, Gottschalk fut enfermé au monastère de Haut-Villers pendant vingt-un ans. Là, bien loin de consentir à se rétracter, malgré tous les mauvais traitements, il ne cessa de braver ses juges et d'en appeler contre eux au jugement de Dieu. Et lorsque à son lit de mort, en 868, Hincmar lui fit offrir la communion, sous la condition de désavouer sa doctrine, il rejeta cette offre et aima mieux mourir sous le poids de l'anathème, considérant tout ce qui lui arrivait comme prédéterminé pour son salut et heureux, disait-il, d'avoir souffert pour la cause du Seigneur. — Pendant sa captivité, la controverse, loin de s'apaiser, n'en était devenue que plus vive.

Plusieurs hommes distingués de ce temps, Loup de Ferrières, Prudence, évêque de Troyes, Ratramne avaient pris, les uns la défense de sa personne, les autres celle de ses opinions, tous celle de la doctrine d'Augustin qui leur semblait être en péril par le décret de Mayence. Ratramne, entre autres, s'exprima dans un sens peu différent de Gottschalk[1].

Hincmar, plus évêque que théologien, chercha autour de lui quelque écrivain pour défendre sa cause. Parmi ceux auxquels il s'adressa, Jean Scot s'en chargea sans hésiter, soit par déférence pour Hincmar, soit pour obéir à Charles le Chauve qui l'avait consulté sur ce point, soit enfin, parce que sectateur décidé d'Origène[2], il avait une antipathie très prononcée pour la doctrine d'Augustin. Mais cette antipathie se fit tellement sentir dans sa réfutation, il y mit d'ailleurs une si forte empreinte de son esprit philosophique, il y ménagea si peu et les auto-

[1] Voyez sur ces débats *Bibl. Patr.*, t. XV, p. 58, 442, 467, 598, etc.

[2] « On ne peut parler qu'improprement, disait-il, d'une prescience et d'une prédestination, puisque pour Dieu il n'y a pas de temps ; on ne peut même lui attribuer au sens propre la conscience et le savoir. Tout cela est de la théologie κατὰ φυσικὴ. Pour Dieu, il n'y a point de mal, il n'est que la cause du bien. Le mal ne naît que de ce qu'on se considère isolément de Dieu. Il porte sa peine en lui-même ; la peine gît donc dans tout péché, cachée encore dans cette vie, à découvert dans l'autre. Tout mal est un degré de développement qui mène au bien, et le dernier terme du développement est, en conséquence, le retour de tous à Dieu. »

rités alors les plus respectées et les dogmes les plus généralement reçus en occident, il s'exprima enfin d'une manière si voisine du pélagianisme, tout en se déclarant pourtant contre lui [1], qu'il fit auprès des latins plus de tort que de bien à la cause d'Hincmar. Celui-ci, regrettant de s'être adressé à un auxiliaire si compromettant, résolut de s'en tenir à l'avis des conciles; il fit condamner de nouveau Gottschalk dans un second concile de Kiersy, en 853. Deux ans après (855) les décisions de ce concile furent abrogées dans un contre-concile assemblé à Valence par Rémi, puis dans un concile de Langres, en 859, où la doctrine de Jean Scot fut aussi condamnée à plus forte raison, et celle de la double prédestination proclamée. Hincmar, résolu dorénavant de ne s'en remettre à personne pour sa défense, répliqua dans deux traités assez diffus et insignifiants qu'il composa, en 857 et 859, sur cette matière. Les discussions continuèrent sans interruption jusqu'à la mort de Gottschalk.

Quant à la question principale, elle demeura sans solution. Les théologiens, au lieu de l'aborder de front, et de la juger avec la double autorité de la raison et de l'Écriture, se contentaient de citer les décisions des pères qui étaient sans cesse en contradiction entre eux, quelquefois avec eux-mêmes, Augustin tout le premier. Le pape Nicolas Ier, auquel Gottschalk en avait appelé, refusa, comme l'avaient déjà fait ses prédécesseurs, de se prononcer sur une question si délicate, et la même diversité d'opinions continua à régner au sein de l'Église, chaque parti demeura dans son point de vue, tout en prétendant tous également avoir pour eux saint Augustin. Néanmoins il semble, dit Neander, qu'en général depuis cette époque, et pendant tout le moyen âge, on pencha vers la doctrine de l'universalisme de la grâce, de la mort de Jésus-Christ pour le salut de tous les hommes, et qu'on tendit généralement à rejeter le dogme de la prédestination absolue. Ce fut toujours, comme on l'a vu, moins pour sauvegarder la doctrine du libre arbitre et de la responsabilité morale de l'homme, que pour laisser, au contraire, à chacun l'espoir de racheter ses péchés et d'assurer son salut par les dévotions que recommande l'Église et par la vertu magique de ses sacrements.

[1] *Bibl. Patr.*, XV, 482. *Creavit Deus voluntatem liberam; quæ libertas post peccatum remansit.*

II. SOUS LA SCOLASTIQUE

Le tableau que nous avons tracé de l'état des sciences théologiques du milieu du XIme siècle à la fin du XIIIme, nous a montré que la dogmatique fut de beaucoup celle qui profita le plus du réveil intellectuel en occident. Au sortir des ténèbres de l'époque précédente, et depuis le réveil de l'esprit scientifique, les théologiens, les scolastiques surtout, avec cet esprit de recherche, de curiosité qui les caractérisait, voulurent se rendre compte de chacun des articles dont se composait la croyance de l'Église, et comprirent dans leurs investigations à peu près tout l'ensemble de la théologie dogmatique. Il va sans dire que nous ne les suivrons point dans ce vaste champ, et que nous nous bornerons à ceux des dogmes auxquels ils firent subir quelque élaboration, quelque modification nouvelle, ou qui devinrent entre eux le sujet de quelque important débat.

1. L'EXISTENCE DE DIEU

Sur la théologie proprement dite ou la doctrine de Dieu, l'un des premiers objets dont s'occupa la scolastique, fut le développement des preuves rationnelles de son existence. La preuve ontologique, en particulier, dont le germe se trouvait déjà dans Augustin et dans Boëce, fut développée par Anselme [1]. Ce savant pénétré, comme tous les docteurs de son temps, de l'idée que tout ce qui est vrai en soi peut être démontré d'une manière rigoureusement syllogistique, chercha longtemps, comme il le raconte lui-même, un argument par lequel l'existence de Dieu, et tout ce qu'il est nécessaire de savoir de ses perfections, pût être brièvement et rigoureusement prouvé. Possédé de cette pensée qui ne lui laissait aucun repos et troublait jusqu'à ses exercices de dévotion, il avait fini par y voir une tentation du malin, qu'il fallait repousser à tout prix; mais plus il la repoussait, plus elle le poursuivait, lorsqu'enfin, dit-il, pendant une nuit de vigiles, l'objet de ses recherches brilla tout à coup à ses yeux comme un éclair; c'était cette preuve ontologique qui, partant des principes du réalisme, savoir de la réalité de l'idée, peut se résumer en ces mots : Dieu, tel que nous le concevons, est l'être le plus parfait, celui au-dessus duquel on ne peut rien conce-

[1] Voy. Gieseler, VI, 486 ss.

voir de plus grand : or, ce qui a une existence réelle est plus grand que ce qui n'est que conçu ; donc, dès qu'on reconnaît que l'idée de Dieu existe dans l'entendement, on doit reconnaître aussi qu'il existe; autrement, on pourrait concevoir quelque chose de plus grand que ce qu'il y a de plus grand, ce qui implique : Dieu existe, par cela même qu'il peut être conçu par l'entendement.

Gaunilon, moine de Marmoutiers (dans son livre *pro insipiente*), fit ressortir le vice de l'argument d'Anselme, en le comparant à celui d'un homme qui, se représentant la magnificence d'une île perdue, conclurait de cette idée à l'existence réelle de l'île [1]. Et en effet, l'idée qu'on a d'une chose n'emporte pas nécessairement avec elle l'existence de cette chose : la notion de la divinité ne se trouve en rien changée dans nos esprits, que nous admettions ou non son existence. Anselme répondit à Gaunilon par son *liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente.* Thomas d'Aquin lui-même reconnut que la conclusion d'Anselme n'était point rigoureuse ; il chercha, ainsi que les autres scolastiques du XIIIme siècle, à donner à l'argument ontologique une base plus solide, en insistant plus particulièrement sur ce point, que l'idée de Dieu ou de l'être parfait, naturellement empreinte au fond de notre âme, suppose un rapport originel de l'esprit humain avec cette vérité première, un lien primitif entre l'esprit de l'homme et le principe suprême ou l'être absolu. Au reste, saint Thomas admet encore d'autres preuves rationnelles de l'existence de Dieu, savoir celles qui sont tirées d'un premier moteur, d'une première cause efficiente, celle déduite de l'être nécessaire, que développa aussi Hugues de saint Victor, celle de la gradation des êtres qui suppose à leur sommet l'être absolu, et Thomas ne fait aucune difficulté d'emprunter ces preuves à Aristote.

La doctrine des perfections de Dieu attira aussi l'attention des scolastiques, et Abélard, entre autres, se livra sur ce sujet à des recherches dont le résultat, mal exprimé, et plus mal encore interprété par ses adversaires, le firent accuser d'avoir enseigné que Dieu, par son essence propre, n'est pas réellement tout présent. Abélard avait voulu seulement dégager l'idée de l'action divine de toute idée de lieu et d'espace, et enseigner que Dieu pouvait agir en tous lieux, en vertu de sa toute-puissance, sans que sa présence locale fût nécessaire.

[1] Gieseler, VI, 487-488. Neander, *Kirchengesch.*, V, 2, 861.

2. LA TRINITÉ

Mais, dans tout le champ de la théologie proprement dite, il n'était pas de dogme sur lequel il fût plus difficile d'échapper aux accusations et même au danger d'hérésie que celui de la trinité [1]. C'était un de ces sujets sur lesquels l'Église aurait dû, dans son intérêt, si elle l'avait pu, prescrire à ses docteurs de s'en tenir littéralement aux termes qu'elle avait fixés, sans se mêler de vouloir les expliquer, ni les définir [2]. Mais, au contraire, ce sujet, par sa difficulté même, fut un de ceux sur lesquels les docteurs furent le plus tentés, au moins dans la première période de la scolastique, d'exercer la subtilité de leur esprit et par leurs efforts pour le rendre clair et intelligible, crurent le mieux servir la doctrine établie. Roscelin, Anselme, Abélard, Gilbert, qui vinrent tous dans les meilleures intentions en entreprendre l'explication, donnèrent tous contre quelques-uns des écueils où tant de leurs prédécesseurs avaient échoué.

Roscelin, le premier, appliquant à ce sujet ses doctrines nominalistes et ne voyant de réalité que dans les êtres individuels, soutenait que si l'on refusait d'appeler les trois personnes *tres res* [3] (trois êtres réels) pour les appeler *una tantùm res*, un seul être, on niait ainsi l'existence des trois personnes, on faisait de leur distinction une distinction purement nominale, on était obligé d'admettre que le Père et le saint Esprit s'étaient incarnés aussi bien que le Fils. Pour échapper à cette conséquence, il fallait nécessairement, selon lui, regarder les trois personnes comme *tres res*, identiques par la volonté et le pouvoir. Cette opinion parut entachée de trithéisme, et fut, par l'influence d'Anselme, flétrie comme telle, en 1093, au concile de Soissons, et Roscelin condamné à se rétracter. Obligé de quitter la France, il se retira en Angleterre, mais il s'y trouva encore en face d'Anselme qui venait d'être élevé sur le siège archiépiscopal, et qui, par zèle pour le réalisme, peut-être autant

[1] Schwartz, *De S. Trinitate quid senserint doctores ecclesia in prima Scholast. period.* Halle, 1842.

[2] Pierre le Vénérable eut à combattre dans une de ses épîtres quelques docteurs qui déclaraient que, dans tout l'Évangile, ils n'avaient pas trouvé un seul passage où Jésus-Christ s'attribuât clairement le titre de Dieu (*Bibl. Patr.*, XXII, 970).

[3] Voy. *Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1846, p. 90 ss.; 1855, p. 202 ss. Voy. Roscelin, *Epistola ad Abælard.* Édit. Schmeller. Münich, 1851.

que pour le dogme trinitaire, le combattit une seconde fois avec amertume; il s'attira en même temps la haine du clergé anglais, en soutenant les mesures d'Hildebrand contre les prêtres mariés, et en cherchant à faire exclure leurs enfants des dignités ecclésiastiques. En butte à leurs persécutions, il dut renoncer à cet asile, revint en France où il eut de nouveaux orages à essuyer, jusqu'à ce qu'enfin, fatigué de tant de luttes, il résolut de se faire oublier, et réussit à mourir en paix.

Si Roscelin, par son attention à faire ressortir la distinction des trois personnes, donna contre l'écueil du trithéisme, son adversaire Anselme, en cherchant contre lui à montrer l'unité des personnes, faillit encourir l'accusation de sabellianisme. En effet, dans quelques chapitres de son *monologium*, où, à l'exemple d'Augustin, il cherche à expliquer l'essence divine par des analogies tirées des êtres créés et en particulier des facultés de l'homme, il semble anéantir en Dieu toute distinction personnelle, et dans les réflexions confuses auxquelles il se livre, ce qu'on peut démêler de plus clair, c'est que les personnes de la Trinité ne seraient que des attributs différents en Dieu [1]. Il comparait, comme Augustin, le Père à la mémoire, le Fils à l'intelligence et le Saint-Esprit à l'amour. C'était par là qu'il prouvait sa procession du Père et du Fils. Le Fils serait la conscience que le Père a de soi-même. Le Saint-Esprit serait leur amour réciproque. Mais Anselme, n'ayant donné lieu à aucun autre reproche, ne fut point inquiété à ce sujet.

Abélard fut moins heureux [2] lorsque, dans ses efforts pour prouver que la doctrine de la Trinité était une idée rationnelle nécessaire et sans laquelle Dieu ne pouvait être qu'incomplètement connu, il fut conduit à envisager aussi dans les trois personnes trois modifications du même être qui épuisaient en quelque sorte l'idée du souverain bien. Il voyait dans le Père la souveraine puissance, dans le Fils la souveraine intelligence, dans le Saint-Esprit la perfection de l'amour divin. Accusé, à ce propos, de sabellianisme, dans un autre passage, il encourut, de la part de Bernard, l'accusation d'arianisme, pour avoir désigné le Père comme la suprême puissance, le Fils comme une certaine puissance, le Saint-Esprit comme nulle puissance [3]. Mais Bernard s'était mépris sur le sens du passage et l'avait séparé de ce qui servait à le compléter.

[1] Anselme, *Monologium*, c. 48, 50.
[2] Baumgarten-Crusius, *Dogmengesch.*, II, 129 s.
[3] *Pater plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus nulla potentia.*

Conformément à sa comparaison précédente, Abélard avait voulu seulement, comme il l'expliqua lui-même, exprimer que l'attribut de puissance qui convenait souverainement au Père, convenait en quelque manière au Fils, en ce que la sagesse est le pouvoir de connaître, mais non au Saint-Esprit, puisque être bon ne signifie ni être puissant, ni être sage. Quant au reproche de sabellianisme, il était plus difficile de l'en disculper. Aussi son disciple Gilbert essaya-t-il de l'éviter. Mais en l'évitant, il alla de nouveau donner contre l'écueil du trithéisme.

Enfin Pierre Lombard lui-même ne fut pas à l'abri de tout reproche au sujet de ce dogme, et les efforts qu'il fit pour en braver les difficultés lui attirèrent plus d'une accusation. Il en est une entre autres à laquelle les défenseurs de la divinité absolue de Jésus-Christ ont bien de la peine à échapper, si tant est qu'ils y réussissent : c'est de montrer que Dieu, en s'incarnant et en devenant homme, soit demeuré le même qu'il était auparavant, n'ait pas perdu son attribut essentiel de l'immutabilité. Pierre Lombard comprit cette difficulté et s'efforça de la résoudre en affirmant que Dieu, en devenant homme, n'était pas devenu quelque chose (*Deus non factus est aliquid*). Jean de Crémone, un de ses adversaires, en conclut que, selon Pierre Lombard [1], Dieu en tant qu'homme n'était rien, et fit condamner, au concile de Tours, en 1163, le maître des sentences comme coupable de l'hérésie de nihilianisme. L'abbé Joachim de Calabre [2] lui imputa une autre hérésie, celle de tétrathéisme, pour avoir dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit formaient ensemble *summa quædam res* qui ni n'avait engendré, ni n'était engendrée, ni ne procédait d'un autre, qui, en un mot, n'avait aucun des caractères des autres, ce qui constituait, disait-on, quatre dieux. Innocent III, affectionné à son ancien maître, condamna à son tour, dans le quatrième concile de Latran, l'écrit de Joachim comme n'admettant dans la Trinité qu'une unité idéale, par conséquent comme trithéiste, et déclara Pierre Lombard exempt de toute erreur relative à la Trinité [3].

[1] Gieseler, VI, 509.

[2] Joachim, *Psalt. 10 chord.* Voy. Hahn, *Secten d. Mittelalt.*, III, 319. Joachim s'occupa beaucoup du mystère de la Trinité. Il trouva dans la figure du *psalterion* à dix cordes (Ps. XCII, 4) l'explication la plus lucide de ce mystère : comme les trois cornes du *psalterion* ne forment qu'un seul instrument, les trois personnes de la Trinité ne forment qu'une seule substance.

[3] Mansi, XXII, 982.

La question soulevée par Pierre Lombard n'était au reste qu'un faible échantillon des étranges problèmes que se proposaient successivement les scolastiques. On voulut savoir si le Père avait dû nécessairement engendrer, ou s'il avait pu ne pas le vouloir, pourquoi il y avait en Dieu justement trois personnes, ni plus ni moins, pourquoi ces personnes étant parfaitement égales entre elles, le Père était nommé le premier, et si l'on ne pourrait point intervertir cet ordre. Anselme[1] s'était posé sur ce sujet d'autres questions encore plus bizarres.

On pourrait s'étonner que ces recherches fantasques et puériles dont nous ne donnons ici qu'un faible échantillon, n'aient pas conduit les théologiens de ce temps à des hérésies beaucoup plus nombreuses et plus graves que celles que nous avons énumérées. Mais, comme on l'a vu, l'Église était trop puissante pour que l'on osât les hasarder. La scolastique, une fois remise dans la voie de l'orthodoxie, n'en sortit guère ; le XIIIme siècle corrigea les écarts momentanés du XIIme, la doctrine de la Trinité, enfin, telle qu'elle avait été formulée dans le concile de Chalcédoine et dans le symbole dit d'Athanase, demeura dès lors la règle de foi inviolablement admise dans l'Église, confirmée par tous ses théologiens, tant mystiques que scolastiques, confirmée surtout de la manière la plus expresse par Innocent III dans une lettre à l'archevêque de Lyon, et par le concile de Latran de l'an 1215[2], célébrée enfin annuellement depuis le commencement du XIVme siècle par une fête spéciale à l'instar de celle qui fut établie en l'honneur du saint sacrement. Ce fut le pape Jean XXII qui, de quelques monastères et cathédrales où elle était établie depuis 400, l'introduisit dans l'Église romaine tout entière.

Nous ne suivrons pas les scolastiques dans leurs spéculations tout aussi abstruses et aussi stériles sur les anges et les démons, sur la création de l'homme et de la femme, sur la propagation des âmes, etc. Mais nous rapporterons brièvement leurs idées et leurs discussions sur le péché originel et ses suites, sur le libre arbitre et la prédestination.

3. LE LIBRE ARBITRE ET LA GRACE

De même que sur ces diverses questions, les théologiens grecs se

[1] *Cur Deus homo*, II, 9.
[2] Mansi, XXII, 982.

rattachaient à Jean Damascène, dont les opinions, comme celles de ses prédécesseurs, entre autres de Chrysostome, étaient positivement semi-pélagiennes et contraires à toute idée d'imputation du premier péché, de corruption totale de l'homme, et de prédestination absolue, les théologiens de l'Église latine continuèrent à adopter Augustin comme leur principal guide, sans pourtant le suivre toujours jusqu'au bout. Comme lui, ils admirent unanimement qu'à cause du péché d'Adam, la mortalité, la disposition au péché et la peine du péché s'étaient transmises à sa postérité tout entière; mais sur le reste il y eut entre eux quelques nuances d'opinion assez tranchées.

Celui dont les sentiments se rapprochèrent le plus de ceux des grecs et s'éloignèrent le plus des doctrines d'Augustin, fut Abélard. Il enseigna que le péché étant, par son essence même, un acte volontaire, ni les enfants, ni les insensés ne pouvaient être, aux yeux de Dieu, coupables d'aucun péché, ni passibles d'aucune peine[1]. Il n'admettait point non plus cette opposition absolue qu'Augustin établissait entre la nature et la grâce, et ne croyait point que la nature humaine fût entièrement viciée par l'effet du premier péché. Il admirait franchement les vertus et la piété des sages païens, et les opposait aux vices de tant de moines et d'ecclésiastiques de son siècle. Si l'on m'objecte, ajoutait-il, que, malgré leur perfection morale, ils n'ont pu être sauvés sans la foi, qui pourrait prouver qu'ils n'aient pas cru en Christ, que non seulement les livres de l'Ancien Testament traduits par les Septante, mais bien auparavant la sybille leur avait annoncé, aussi ouvertement pour le moins, que les prophètes aux Juifs?

Malgré cette hypothèse hasardée, les opinions d'Abélard passèrent auprès de ses contemporains pour du pélagianisme pur; combattues par saint Bernard, elles furent condamnées par le concile de Sens, et complètement discréditées dans l'Église latine. Sur ce point, comme sur tant d'autres, sa doctrine fut une exception presque unique dans la dogmatique des théologiens de son temps.

Après lui, les franciscains Alexandre de Halès et Duns Scot, furent ceux qui mitigèrent le plus les idées d'Augustin quant aux effets du péché d'Adam sur la nature humaine, et par suite quant à l'efficace de la grâce divine[2]. Tous admettaient, avec ce père, que la justice originelle

[1] Abélard, *in Ep. ad Rom.*, *Opp.*, édit. 1616, liv. 2, p. 591 ss.
[2] Baur, *Kirchengesch.*, 358-363.

du premier homme était due, non à sa nature (*pura naturalia*), mais à des dons particuliers et surnaturels, à une *gratia superaddita*, que Dieu lui avait accordée. Selon Duns Scot, depuis la chute d'Adam, ces dons seuls lui avaient été retranchés, ainsi qu'à sa postérité, et la nature de l'homme était demeurée ce qu'elle était avant ces dons (*in puris naturalibus*), pécheresse sans doute, mais non destituée de toute liberté pour le bien, et non viciée en elle-même. Par cette liberté, elle pouvait, non sans doute se mettre en état de mériter les secours de la grâce, car le véritable mérite (*meritum ex condigno*) aux yeux de Dieu n'appartenait qu'aux œuvres inspirées par la grâce divine elle-même ; mais, du moins, l'homme pouvait obtenir que Dieu jugeât convenable de la lui accorder (c'est ce que Duns Scot appelait *meritum ex congruo*), car, disait-il, si l'homme n'était absolument pour rien dans l'œuvre du salut, Dieu ne pourrait être absous du reproche de partialité et d'injustice. L'homme peut donc, sans la grâce, se préparer *de congruo* à recevoir la grâce quand elle lui est offerte, et alors ou il y résiste et pèche mortellement, ou il y cède et se trouve justifié. La prédestination au salut ou à la damnation était, par conséquent, conditionnelle selon Duns Scot, et dépendait de la préconnaissance que Dieu avait de l'usage que chacun ferait de sa liberté pour recevoir la grâce, et de la grâce pour se régénérer.

Les autres scolastiques, à l'exemple de P. Lombard, et les mystiques à l'exemple de saint Bernard, adoptèrent en général des opinions plus conformes à celles d'Augustin. « Ce n'est point la volonté ou l'action de l'homme, dit Pierre Lombard, qui appelle en lui la grâce, c'est la grâce elle-même qui le prévient en le préparant à vouloir le bien, et qui ensuite l'aide à l'accomplir. » — Saint Bernard allait encore plus loin[1] : « L'homme, disait-il, n'a pas perdu complètement la rectitude de la volonté, mais le moyen d'en faire usage. Dès lors la grâce nous prévient, dit-il, en ce qu'elle nous inspire de bonnes pensées, ce qui arrive sans notre coopération. Ce n'est ni par nous, ni avec nous, c'est de Dieu seul que vient le commencement de l'œuvre du salut. »

Mais celui de tous les scolastiques qui suivit le plus docilement les traces d'Augustin, et professa le plus expressément les opinions de ce père sur le péché et sur la grâce, bien qu'il s'en éloignât aussi à quelques égards, ce fut Thomas d'Aquin. Il ne faisait point, comme Duns Scot,

[1] *Dial. de lib. arbit.*

provenir la corruption de l'homme après sa chute uniquement du retrait du don surnaturel et surajouté, mais d'une corruption de sa nature elle-même. C'était cette nature qui, profondément viciée par le péché, était devenue incapable de tout bien; elle avait perdu non seulement des forces surajoutées, mais ses propres forces, celles dont elle était naturellement douée pour remplir sa destination. Tout ce qui dans l'homme le rendait propre à recevoir le salut dépendait donc, en dernier ressort, de la causalité divine, et devait être compris parmi les effets de la prédestination [1].

Sur ce dernier point, Thomas d'Aquin combattait aussi formellement toute idée pélagienne ou semi-pélagienne. La prédestination n'était, selon lui, que l'action de la Providence appliquée aux choses du salut; comme elle était un décret d'élection pour les uns, que Dieu ordonne pour le salut éternel, elle était un décret de réprobation pour les autres qu'il laisse dévier de cette fin [2]. L'un et l'autre de ces décrets sont également des effets de la bonté de Dieu. La bonté de Dieu, dit-il, et par là il entend sa perfection, simple en elle-même, doit, dans le monde phénoménal, se manifester d'une manière multiple; car les choses créées ne sauraient atteindre à la simplicité de l'être divin. Il faut donc, pour la perfection générale de l'univers, divers degrés de perfection entre les êtres; c'est pourquoi Dieu laisse arriver beaucoup de mal, afin que beaucoup de bien ne soit pas empêché. L'ensemble des créatures est, selon lui, meilleur et plus parfait quand il y a des êtres qui dévient réellement du bien. Or, poursuit-il, il en est de l'humanité comme de l'univers en général. Dieu a voulu, dans une portion du genre humain, manifester sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne et qui sauve, et dans l'autre portion, chez les réprouvés, sous la forme de la justice qui punit. Voilà, selon Thomas d'Aquin, pourquoi il choisit les uns, rejette les autres : la cause de tout gît dans la volonté de Dieu. Et dans ce choix, Dieu, selon lui, n'a aucun égard aux mérites ou démérites prévus d'aucun homme. Mais il est influencé par les prières présentées pour les hommes, et par les bonnes œuvres faites à leur intention; ce qui veut dire que l'homme lui-même ne peut rien pour son propre salut, mais que l'Église peut tout pour le salut de ses enfants; en sorte

[1] Gieseler, VI, 501.

[2] Voy. Thomas, *Summa, Pars* I, *Quæst.* XXIII; trad. Drioux, t. I, p. 226 ss., 230, 235.

que, conformément à sa théorie des indulgences, l'intervention de l'Église qu'il semblait exclure par une porte, il la faisait rentrer par une autre.

Un des disciples de Thomas d'Aquin, l'Anglais Bradwardine, chapelain d'Édouard III (1290), surnommé le *Doctor profundus*, peu de jours après son élévation sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry, dans sa lutte contre le semi-pélagianisme de Duns Scot (*de causâ Dei contrà Pelagium*), poussa les doctrines de son maître sur la prédestination jusqu'à une espèce de prédéterminisme panthéiste, qui anéantissait toute cause, tout agent libre devant la volonté de Dieu : *Deus est necessaria causa efficiens cujuslibet rei factœ*. Le péché lui-même est, en quelque manière (*privativè sinon positivè*) voulu de Dieu. La liberté de l'homme est déterminée par la nécessité divine. Toute action de la volonté créée a lieu tout ensemble par elle-même et par un acte de la contrainte divine; la volonté divine marche devant, et celle de la créature suit comme une servante. — Albert, évêque d'Halberstadt, disciple de Bradwardine, fut accusé de fatalisme.

Tandis que quelques-uns enseignaient ainsi le dogme de la prédestination dans toute sa rigueur logique, il ne faut pas s'étonner que d'autres en tirassent rigoureusement les conséquences pratiques; déjà, avant Thomas d'Aquin, Richard de Saint-Victor se vit obligé de combattre l'usage immoral que quelques-uns en faisaient, pour rejeter sur le Créateur la responsabilité de leurs fautes, et demander en quoi ils étaient coupables, si Dieu de qui seul cela dépendait, n'avait pas jugé à propos de les convertir. Césaire de Heisterbach, moine de Cîteaux, vers 1220, parle d'un prince de son temps qui, exhorté à la repentance, ne cessait de répondre : « Soyez tranquilles, si je suis du nombre des prédestinés, je ne puis manquer d'arriver au salut; si je n'en suis pas, à quoi serviront tous mes efforts? »

De telles conséquences tirées des dogmes d'Augustin contribuèrent peut-être à en empêcher le complet triomphe. L'autorité de Thomas d'Aquin, si décisive sur d'autres points, fut sur celui-ci balancée par celle de Duns Scot, et ce fut le sujet des plus vives controverses entre leurs sectateurs respectifs, ainsi qu'entre les ordres religieux auxquels ils étaient attachés.

4. LA RÉDEMPTION

L'ancienne Église, tout en s'accordant sur le fait général de la rédemption de l'humanité par Jésus-Christ, n'avait point encore de doctrine parfaitement arrêtée sur la manière dont cette rédemption s'était opérée, en particulier sur la part qu'il y fallait attribuer au sacrifice de Christ. Elle avait même laissé sur ce point une assez grande latitude aux opinions des théologiens, c'est ce qu'attestent de la manière la plus expresse les passages d'Irénée, d'Origène, de Grégoire de Nazianze, cités ailleurs [1]. Le symbole de Constantinople se bornait à déclarer que Jésus, descendu du ciel pour notre salut, avait été crucifié pour les hommes.

Jusqu'à l'époque dont nous nous occupons, les diverses opinions professées dans le premier âge sur ce sujet continuèrent à avoir cours dans l'Église latine, ainsi que dans l'Église grecque, mais depuis la naissance de la scolastique, l'Église d'occident commença à faire entre elles un choix qui faisait consister le rôle rédempteur de Christ dans l'union intime de l'humanité et de la divinité en sa personne. Ce premier point de vue qu'on peut appeler idéal, trouva encore des partisans parmi les mystiques, par exemple, chez saint Bernard, mais il cessa de paraître aux scolastiques suffisamment précis et positif. Le second qu'on peut appeler *mythique,* celui d'une rançon payée au diable, trouva aussi quelques partisans, notamment dans saint Bernard qui le défendit contre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard; mais depuis ce dernier, il perdit peu à peu tout crédit. Le point de vue moral de la rédemption, celui qui reposait sur l'influence sanctifiante de la mort de Christ fut encore développé par plusieurs auteurs : Robert Pulleyn et P. Lombard, lui assignent encore une grande place; mais il parut aux scolastiques essentiellement insuffisant et Abélard s'attira les attaques les plus vives lorsqu'il parut le faire ressortir à l'exclusion de tous les autres [2].

L'idée de la rédemption par l'efficace expiatoire de la mort de Jésus-Christ fut décidément celle qui prévalut depuis le XIIme siècle. Outre qu'elle cadrait parfaitement avec celles qui avaient cours tou-

[1] Voy. t. I, p. 436 ss.
[2] Abélard, *in Ep. ad Rom., Opp.*, liv. II, p. 52.

chant le sacrifice de la messe, c'était celle à laquelle, de préférence, s'était attaché saint Augustin. Mais à ses définitions encore vagues, les scolastiques en ajoutèrent de plus précises qui firent du XIIme siècle une époque importante dans l'histoire du dogme de la rédemption.

Augustin, en enseignant l'expiation des péchés par la mort de Jésus-Christ, s'était élevé formellement contre ceux qui prétendaient que, pour pardonner aux hommes, Dieu eût eu absolument besoin du sang de son fils, et n'aurait pas pu les sauver par un autre moyen[1]. C'était une folie, disait-il, que de penser ainsi. Dieu pouvait trouver d'autres moyens dans sa toute-puissance, mais aucun autre, il est vrai, n'aurait mieux atteint son but : rien n'était mieux approprié au salut de l'humanité.

Anselme, dans son traité, *Cur Deus homo*, soit qu'il eût oublié cette déclaration d'Augustin, soit qu'il fût entraîné par l'esprit de la scolastique, fut le premier qui, dépassant les bornes où ce père s'était renfermé, s'attacha à démontrer par des preuves rationnelles la nécessité absolue du moyen que Dieu avait choisi. Il partit pour cela de principes diamétralement opposés à ceux qu'avaient soutenus jadis quelques-uns des pères grecs. Tandis que ces derniers considéraient en Dieu la justice qui punit comme un effet de la bonté qui veut sauver, la peine du péché comme un moyen d'éducation, de régénération que Dieu prépare au pécheur, et qui doit amener son retour final à l'éternelle félicité, Anselme, partant d'un point de vue *juristique* absolu tout contraire, qui était en général celui de l'Église latine, vit avant tout dans le péché une atteinte portée à l'honneur de Dieu, et dans la peine une réparation offerte à Dieu pour cette offense[2]. Il reconnaissait sans doute qu'en ce qui regarde Dieu lui-même, il n'est au pouvoir de qui que ce soit de le déshonorer, de porter atteinte à sa dignité ni à sa puissance; néanmoins, disait-il, l'homme, en ne rendant pas à Dieu l'obéissance qui lui est due, le déshonore autant qu'il est en lui, et dès lors, Dieu doit agir comme s'il était réellement offensé, il doit, pour l'ordre et l'harmonie du monde, ou infliger un châtiment exemplaire à l'offenseur, ou obtenir une réparation plus qu'équivalente à l'offense (*plus reddere quam abstulit*). Agir autrement par clémence serait une faiblesse indigne de lui, et qui ouvrirait une libre carrière à l'injustice. Or,

[1] Neander, *Kirchengesch.*, V, 2, 971.
[2] Anselme, *Cur Deus homo*, XIII, XIV, XX.

l'homme lui-même, plongé dans l'iniquité par la transgression de ses premiers parents, est hors d'état d'acquitter cette dette et de rendre à Dieu l'honneur qu'il lui a ravi, et cependant il faut que ce soit par un homme qu'elle soit acquittée, car puisque, par la désobéissance d'un homme la mort est entrée dans le monde, il faut que la vie y rentre aussi par un homme. Dieu, dira-t-on peut-être, n'aurait-il pu créer pour cela un homme impeccable? Non, car celui-ci devant pour son propre compte l'obéissance à Dieu n'avait pas de quoi satisfaire pour un autre. Un ange, un être quelconque qui ne serait pas Dieu, ne l'aurait pas pu davantage, car, pour satisfaire pour l'humanité tout entière, pour acquitter cette dette infinie, il fallait être plus grand que toute la création : c'est dire assez que Dieu seul pouvait satisfaire pour les hommes, et comme d'un autre côté l'on a prouvé que la dette devait être acquittée par un homme, la satisfaction ne peut être accomplie que par l'homme-Dieu. Voilà, selon Anselme, pourquoi l'une des personnes de la Trinité a dû s'incarner et devenir homme, et c'est le Fils, qui, pour de bonnes raisons, qu'Anselme déduit d'une manière fort étrange, a été choisi pour ce dessein. Il explique ensuite pourquoi il a dû naître d'une femme, et particulièrement d'une vierge.

Mais ce n'était pas tout. Le Fils, choisi pour accomplir cette œuvre, le Fils incarné dans le sein d'une vierge pour le salut du genre humain, devait, pour satisfaire pleinement à la justice de Dieu, faire quelque chose à quoi il ne fût point obligé pour lui-même. Comme toute créature raisonnable, il était tenu à une parfaite obéissance à la volonté de son Père, mais il n'était point tenu à mourir; c'est donc par sa mort volontaire, par ce sacrifice le plus difficile de tous pour la créature, et par là d'un prix infini, qu'il a pleinement satisfait pour nous, qu'il a réconcilié en Dieu la miséricorde avec la justice, et s'est acquis le droit de nous pardonner. En considérant la justice de Dieu et la grandeur du péché de l'homme, nous ne pouvions croire à la miséricorde divine; mais nous la trouvons plus grande et plus juste que nous ne pouvions le penser. Et il termine par ces mots qui annoncent qu'Anselme avait le sentiment de la nouveauté de sa théorie : « Si nous avons dit quelque chose qui mérite d'être corrigé, nous ne nous y refusons point. » C'est là ce qu'on appelle le dogme de la *satisfaction vicaire*.

On a souvent fait ressortir les vices de la théorie d'Anselme; on a

montré que cette théorie péchait d'abord par la base, qu'Anselme, tout en reconnaissant que Dieu n'est réellement déshonoré par aucun péché et que c'est pour l'homme seulement qu'il doit paraître offensé, ce qui aurait conduit Anselme à ne voir dans le dogme de l'expiation qu'une grande accommodation, ne laisse pas toutefois de faire reposer son argumentation sur l'idée d'une atteinte réelle portée à l'honneur de Dieu et de la nécessité objective d'une réparation, en sorte qu'il prend pour objectivement établi un fait qu'il a reconnu d'entrée n'avoir qu'une valeur subjective. On a demandé ensuite si c'est comme homme ou comme Dieu que Jésus a souffert et est mort pour les hommes, si Dieu peut mourir, et si comme homme seulement, c'est-à-dire comme être fini, sa mort pouvait, dans les principes d'Anselme lui-même, payer une dette infinie. On a remarqué encore que si, d'après Anselme, la miséricorde et la justice de Dieu ont été réconciliées dans le temps par le sacrifice de l'homme-Dieu, il y avait donc auparavant, et de toute éternité, désaccord entre ces deux attributs de la divinité, et ainsi défaut d'harmonie, et, par conséquent, imperfection dans l'essence divine. Dieu bon voulait pardonner et sauver, mais sa justice contrariait sa clémence. On a remarqué, enfin, que le point de vue juristique d'Anselme relègue tout à fait dans l'ombre le point de vue moral, et fait consister la rédemption bien plus dans une réconciliation de Dieu avec l'homme, que dans le retour de l'homme à Dieu, c'est-à-dire d'un côté porte atteinte à la bonté de Dieu, de l'autre, à la responsabilité de l'homme. Jésus n'était plus, comme dans les Évangiles, le médecin plein d'amour qui, au prix de sa vie, vient guérir la plaie du péché, en assurant d'avance les pécheurs du pardon miséricordieux du Père céleste; c'était un maître offensé, à qui il fallait une réparation, et qui, ne pouvant l'obtenir du coupable, équivalente à l'offense, l'accomplissait lui-même sur lui-même.

Abélard[1] éleva contre la théorie d'Anselme une autre difficulté. Bien loin que la mort de Christ pût réconcilier Dieu avec l'homme, Dieu qui s'est courroucé pour la transgression commise *unius pomi gustu*, n'a-t-il pas dû se courroucer infiniment davantage contre le genre humain coupable de ce meurtre? — Non, ajoutait-il, ce n'est pas en cela que consiste la justification par la mort de Christ. Elle consiste en ce que, par

[1] *In Ep. ad Rom.*, l. II, p. 552 ss.

cette preuve sublime d'amour, Christ allume en nous un amour capable, non seulement de triompher de la puissance du péché, mais encore de nous faire revêtir la sainte liberté d'enfants de Dieu, et accomplir joyeusement la loi à laquelle nous n'obéissions que par la crainte *ut amore potius quam timore cuncta impleamus*.

Ce point de vue moral qui substituait à l'efficace satisfactoire de la mort de Christ, soutenue par Anselme, et à l'ancienne idée d'un triomphe sur Satan, l'efficace morale de cette mort, fut un des principaux griefs allégués par saint Bernard, dans sa dénonciation au pape Innocent II, et contribua à la condamnation d'Abélard.

La théorie d'Anselme, au contraire, toute défectueuse qu'elle pouvait être, était trop conforme à l'esprit de son temps, trop en harmonie avec le génie d'un culte qui reposait sur l'idée du sacrifice perpétuellement réitéré du Dieu homme, et d'une indulgence acquise à l'homme sans amendement, trop conforme, enfin, au génie de la scolastique pour ne pas obtenir l'assentiment des principaux théologiens. Après quelques hésitations, qui se manifestèrent à cet égard au XIIme siècle, entre les idées d'Anselme et celles qui avaient cours auparavant, les théologiens du XIIIme, Alain de Lille, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, admirent pleinement le point de vue d'Anselme, et Thomas d'Aquin, en l'acceptant de même, y joignit de nouveaux développements. Anselme n'avait au fond établi que la satisfaction *active*, car, bien loin de faire ressortir la grandeur des maux soufferts par l'homme-Dieu, il avait plutôt cherché à montrer qu'au milieu de ses souffrances, il n'était point malheureux, puisque c'était, non par contrainte, mais par l'effet d'un sage dessein qu'il endurait ces souffrances. A l'idée d'une satisfaction active, Thomas d'Aquin joignit celle d'une satisfaction *passive*[1]; il se plut à énumérer tous les tourments que le fils de Dieu avait soufferts dans son âme et dans chacune des parties de son corps (sans aller pourtant jusqu'à faire entrer dans cette énumération, comme on l'a fait plus tard, le poids de la malédiction céleste), puis, ajoutant à ce détail la grandeur de la charité qui le portait à souffrir, le prix infini de la vie qu'il sacrifiait, il en concluait que la passion de Jésus-Christ était une satisfaction, non seulement suffisante, mais encore surabondante, ce qui, néanmoins (comme on l'a

[1] Thomas d'Aquin, *Summa. Pars* III. *Quæs.* 22.

vu précédemment), n'empêchait pas Thomas d'Aquin d'ajouter à ces mérites surabondants de Christ les mérites surabondants des saints pour composer le trésor des mérites dont l'Église dispose en faveur des pécheurs; car, selon la scolastique du XIIIme siècle, dévouée entièrement aux intérêts de l'Église, il fallait nécessairement, dans l'œuvre du salut, faire intervenir l'aide de l'Église. Or, comme c'est par le moyen des sacrements qu'elle dispense ses grâces, ce dernier article fut aussi l'un de ceux auxquels les scolastiques donnèrent le plus de développements, en vue d'en démontrer la nécessité et d'en définir l'efficace.

5. LES SACREMENTS

Selon les scolastiques, qu'était-ce que les sacrements ?

Ce mot, dont le sens avait été longtemps fort indécis, et que Hugues de Saint-Victor avait étendu jusqu'à l'eau bénite, jusqu'au baptême des cloches, en général à tous les actes symboliques de l'Église, fut avec plus de précision défini par Pierre Lombard et ses successeurs, comme « des signes visibles par lesquels Dieu, non seulement figurait, mais encore conférait des grâces invisibles, les moyens, les véhicules, et en quelque sorte les canaux de ces grâces, par conséquent autant d'empreintes divines, dont toutes les phases, toutes les relations de la vie chrétienne devaient être marquées. »

Comme on avait différé d'abord sur la nature des sacrements, on avait différé de même sur leur nombre, et Pierre Damien, par exemple, l'avait porté jusqu'à douze. Les scolastiques le fixèrent à sept. « Comme il y avait, disaient-ils, sept péchés capitaux contre lesquels l'homme a besoin de se prémunir, sept vertus qu'il a besoin de revêtir, sept dons ou grâces du Saint-Esprit, dont il a besoin pour les fortifier, il y a aussi sept sacrements qui lui confèrent ces grâces. » C'étaient le baptême, la confirmation, la sainte cène, la pénitence, l'extrême onction, les ordres et le mariage. A la foi correspond le baptême, comme remède au péché originel ; à l'espérance, l'extrême onction, comme remède aux péchés véniels; à la charité, l'*eucharistie*, moyen contre la méchanceté; à la prudence, les ordres, remède à l'ignorance; à la justice, la pénitence, remède contre le péché mortel; à la tempérance, le mariage; à la force, la confirmation, moyen contre la faiblesse. C'est là une symétrie un peu arbitraire. Mais les scolastiques aimaient à la trouver partout.

L'énumération dogmatique des sacrements se trouve pour la première fois dans le discours qu'Othon de Bamberg, qui écrivait vers 1140, selon son biographe, tint à ses néophytes poméraniens, en prenant congé d'eux. « Je vous laisse, dit-il, les sept sacrements que Jésus a laissés aux fidèles, etc. » Mais ce fut l'autorité de Pierre Lombard et de Thomas d'Aquin qui contribua surtout à accréditer ce nombre, que le pape Eugène IV confirma solennellement dans le concile de Florence, en 1439. « Trois de ces sacrements, ajoutait-il, imprimaient un caractère indélébile, et ne pouvaient être réitérés; c'étaient le baptême, la confirmation et les ordres. Les quatre autres n'imprimaient point ce caractère, et pouvaient être réitérés, à l'exception toutefois du mariage, dont l'indissolubilité fut formellement enseignée par les scolastiques et admise définitivement par l'Église.

De ces sacrements, les principaux étaient le baptême, par lequel était lavée la tache originelle, contractée en Adam, le sacrifice de l'eucharistie, par lequel les péchés actuels de chaque fidèle étaient expiés; mais si cette expiation était réelle, pouvait-on dire, pourquoi les peines satisfactoires que l'Église impose au pécheur ? Pourquoi enfin le sacrement de la pénitence ? Parce que, répondait saint Thomas, pour avoir part aux fruits de la passion de Christ, de laquelle tous les sacrements tirent leur efficace, il faut que nous portions en nous-mêmes la figure du Christ (*oportet nos ei conformari*); or, nous lui sommes rendus sacramentellement semblables par le baptême, par lequel, dit saint Paul, nous sommes morts et ensevelis avec lui; et comme Jésus n'est mort qu'une fois pour nos péchés, le baptême ne peut être non plus réitéré. Si donc nous péchons après le baptême, pour avoir part de nouveau aux fruits de sa passion, nous devons prendre part à sa passion elle-même, réitérée sur l'autel, et c'est là l'objet des peines canoniques qui, du reste, grâce à la coopération des souffrances de Christ, suffisent, quoique bien disproportionnées à la grandeur de nos péchés. Enfin, comme les indulgences n'étaient que le rachat des peines canoniques, Thomas n'était pas plus embarrassé à les concilier avec la satisfaction. Du reste, la nécessité de tous les sacrements pour le salut était admise par les scolastiques, et affirmée ou supposée dans tous les décrets des conciles du XIII[me] siècle.

On insistait principalement sur celle du baptême. Pour qu'aucun ne risquât de mourir sans ce sacrement, il fut ordonné dans le concile de

Latran [1], et dans des *statuta synodalia* de 1289 que, si la mère meurt en couches, aussitôt après sa mort, pour peu qu'on suppose que l'enfant soit vivant, afin de lui donner le baptême, on ouvre le corps de sa mère, en ayant soin de lui tenir la bouche ouverte, afin que l'enfant puisse respirer. Admirable échantillon de la science et de la religion du temps! Et pour qu'aucun adulte ne mourût sans l'extrême onction, il était enjoint aux médecins, sous peine d'excommunication, de donner avis au prêtre de tout danger de mort dans la paroisse. Après tout, Dieu, sans doute, n'était pas lié à l'emploi des sacrements ; aussi n'eussent-ils pas été nécessaires avant la chute, mais comme c'était par l'influence des objets sensibles que les hommes étaient tombés, c'était par le même moyen qu'ils devaient être relevés; les objets spirituels présentés seuls et dans leur nudité, n'auraient pu suffire à attirer des êtres assujettis à leurs sens. Aussi l'ancienne alliance renfermait-elle déjà des sacrements qui servaient à préparer et à préfigurer ceux du nouveau.

Selon Alexandre de Halès, le baptême et la sainte Cène, comme sacrements principaux, avaient seuls été, quant à la forme, institués par Jésus-Christ, qui avait laissé à ses serviteurs le soin de déterminer la forme des autres, en sorte que celle de la confirmation, par exemple, était due au concile de Meaux. Saint Thomas, toutefois, se déclara contre cette opinion, et soutint que l'institution d'un nouveau sacrement ne pouvait venir que de Jésus-Christ seul. Le sacrement du mariage présenta d'abord aux scolastiques une plus grande difficulté, comme reposant primitivement sur une fautive interprétation de Éph. V, 32 [2]. Et d'ailleurs, comment concilier son prix comme sacrement avec la supériorité de mérite attribuée au célibat? Pierre Lombard y voyait, non comme dans les autres sacrements, une grâce adjutoire, mais un remède contre le péché. Mais cette opinion fut rejetée, et l'on admit au contraire avec saint Thomas que c'était justement par la grâce qu'il était un moyen de salut pour étouffer la concupiscence. Cependant, certains scolastiques, entre autres Durand de Saint-Pourçain, après avoir noté d'autres différences, concluaient que le mariage n'était pas un sacrement proprement dit, mais seulement : *largo modo sacramentum*, et plusieurs conciles, celui de Cahors entre autres, en 1289, en parlent

[1] Mansi, XXIV, 978.

[2] *Sacramentum* (μυστήριον) *hoc magnum est.*

d'un ton à demi méprisant, et déclarent que les gens mariés occupant le dernier rang dans l'ordre de la sainteté, il ne faut parler du sacrement du mariage qu'en dernier lieu. « Le vrai saint, dit saint Bernard, est celui qui s'éloigne complètement de l'œuvre de la chair [1]. »

On ne se contenta pas de ces définitions. On voulut savoir encore si les sacrements renfermaient en eux-mêmes une vertu à la fois instrumentale et effective, ou bien si leur vertu reposait seulement sur la promesse que Dieu avait faite de donner sa grâce aussi souvent que les sacrements seraient administrés. Duns Scot se prononça pour ce dernier avis, Thomas pour l'autre, et ce fut un des nombreux sujets de disputes entre leurs sectateurs respectifs; les thomistes étendaient, comme on le voit, plus loin que les scotistes, l'efficace des sacrements. Des différends s'élevèrent aussi entre eux sur d'autres points secondaires, mais les décisions de Thomas d'Aquin furent les plus généralement adoptées. On peut regarder comme fixée définitivement au XIIIme siècle la doctrine de l'Église touchant les sacrements [2].

6. LA VIE FUTURE

La doctrine romaine sur la vie future, à laquelle aboutissait en dernier ressort toute la doctrine du salut, conserva chez les scolastiques ses mêmes traits principaux : résurrection de la chair, entendue dans le sens le plus littéral, rétablissement des corps avec tous leurs organes, deux séjours bien tranchés, l'un d'éternelles délices pour les justes, l'autre d'éternelles souffrances pour les méchants, l'enfer avec toutes ses horreurs, que, selon la légende, plusieurs saints s'appliquèrent à dépeindre, à leur retour d'un voyage qu'ils y avaient fait; un séjour intermédiaire où les âmes se purifieraient par le feu et d'où elles ne sortiraient qu'à grand renfort de messes et d'indulgences, tels sont les principaux traits de l'eschatologie du XIIme et du XIIIme siècle. La scolastique y marqua son empreinte par la puérile subtilité des questions que, sur ce sujet, ses théologiens s'appliquèrent à résoudre, et par le tableau qu'ils tracèrent du bonheur des justes, que Duns Scot en particulier fit consister dans la parfaite connaissance des noms, des genres et de la *quiddité* de toutes choses.

[1] *In Cantic.*, serm. 38.

[2] Il est à remarquer que l'expression d'*opus operatum*, en parlant des sacrements, se trouve pour la première fois chez Bonaventure et Duns Scot, quoique l'idée qu'elle renferme soit beaucoup plus ancienne.



Il faut cependant savoir gré aux scolastiques, notamment à Pierre Lombard, d'avoir énoncé des idées plus humaines sur le sort futur des enfants morts sans baptême, qu'Augustin réservait à une *mitissima damnatio*. Pierre Lombard le fit consister dans une peine simplement négative (*pœna damni*), l'exclusion de la vue de Dieu, et leur épargna les peines positives (*pœna sensûs*), soit spirituelles, soit corporelles. Cette opinion trouva faveur et fut si généralement approuvée que, lorsque au XIVme siècle, Grégoire de Rimini voulut renouveler l'ancienne doctrine, il fut flétri sous le nom de bourreau des petits enfants.

Voici la topographie du monde futur tracée par Thomas d'Aquin: au centre de la terre était l'enfer, où les hommes morts en état de péchés mortels étaient précipités pour être dévorés éternellement par les flammes matérielles, comme se les représentaient les théologiens aussi bien que le vulgaire, à l'exception toutefois de quelques-uns tels que Guibert, abbé de Nogent, qui n'y voyait qu'une image des remords qui torturaient la conscience des damnés. A l'enfer confinaient dans la partie supérieure les deux *limbi inferni*, où les peines infernales étaient plus douces, et dont la première mention se trouve dans Anselme[1], le *limbus infantum* pour les enfants morts sans baptême, et le *limbus patrum* ou *sinus Abrahæ*, où les âmes des saints de l'Ancien Testament avaient été gardées jusqu'à Jésus-Christ exemptes de peines positives, mais non encore en possession de la béatitude et tourmentées du désir d'y parvenir; puis le *Purgatorium*, séjour de purification des âmes exemptes de péchés mortels, mais chargées de péchés véniels qu'elles n'avaient pas suffisamment expiés sur cette terre[2]. Quant aux âmes qui avaient fait cette expiation, ou pour qui elle avait été faite, elles passaient immédiatement dans le paradis ou dans la félicité du ciel. Le pape Jean XXII, pour avoir soutenu que les âmes même des justes ne pouvaient entrer dans la félicité du paradis avant la résurrection et le jugement universel, le roi de France, sous la dépendance duquel le mettait son séjour à Avignon, le menaça, s'il persistait dans son hérésie, de le faire condamner par l'Université de Paris. Mais il tint bon en en appe-

[1] Anselme, *Dial. de pass. domin.*, c. 15.

[2] Toujours par amour de la symétrie, les peines affectées à chacun de ces quatre séjours étaient classées comme suit : pour l'enfer, *pœna æterna damni et sensûs*; pour le purgatoire, *pœna temporalis damni et sensûs*; pour le *limbus infantum*, *pœna damni æterna*; pour le *limbus patrum*, *pœna damni temporalis*.

lant à l'autorité des pères et mourut dans son sentiment en 1334. Jean XXII fondait son opinion sur *Apoc.*, VI, 9, où les âmes des martyrs sont sous l'autel, c'est-à-dire, disait-il, sous la protection de l'humanité de Jésus-Christ ; il concluait qu'après le jugement elles seraient sur l'autel, c'est-à-dire qu'elles verraient non seulement son humanité, mais sa divinité. Les docteurs de Paris, consultés par le roi, avaient tout d'une voix condamné cette opinion. Mais après la mort de Jean XXII, pour sauver l'honneur du siège papal, on fit paraître une prétendue bulle dans laquelle il déclarait se rétracter. Son successeur Benoît XII condamna expressément cette opinion en 1336, ainsi que le concile de Florence en 1439[1].

[1] Mansi, XXV, 981 ss.

CHAPITRE VII

SECTES ANTIHIÉRARCHIQUES

1. CATHARES

Lorsque, dans la première moitié du moyen âge, il fut constaté que l'Église grecque, dans son gouvernement, dans son culte, dans ses mœurs, déviait de plus en plus de son état primitif, elle vit s'élever contre elle une secte austère qui, se réclamant de l'autorité de Paul, puisait son principe d'opposition dans le dualisme ascétique des anciennes sectes d'orient. C'était en portant à l'extrême la spiritualité évangélique, et en mettant sur le compte d'une divinité malfaisante la cause des abus qu'elle reprochait à l'Église établie, qu'elle espérait travailler à sa régénération, combattre le plus efficacement ses abus, et c'est par là en effet qu'elle s'était acquis à un haut degré l'estime des populations.

On se souvient[1] qu'en 970, Jean Zimiscès, désespérant de l'extirper par la force, mais voulant au moins rompre son union avec les musulmans, avait établi les pauliciens en Thrace, en les chargeant de garder les frontières de l'empire. De la Thrace où ils étaient cantonnés, ils n'avaient pas tardé à répandre leurs principes en Bulgarie, à la faveur sans doute des traditions du dualisme slave, encore vivaces dans cette contrée récemment convertie. La Bulgarie était devenue, dès lors, un foyer très actif de paulicianisme[2], d'où ses relations commerciales avec les peuples voisins le firent rayonner dans différentes directions. Au nord, il se propagea à travers la Hongrie et la Bohême, jusqu'en Alle-

[1] Voy. ci-dessus, p. 71.
[2] Herder, *Idées sur la phil.*, III, 467.

magne, dans la Basse-Saxe entre autres, où quelques-uns de ses partisans furent mis à mort, en 1052, comme suspects de manichéisme.

Mais ce fut surtout dans la direction de l'ouest que le paulicianisme fit des progrès. De la Bulgarie il se répandit d'abord chez les slaves de la Bosnie et de la Dalmatie, à Tragurium en particulier, ville dalmate commerçante sur l'Adriatique, d'où il pénétra en Italie, puis en France. Là, il ne tarda pas à se confondre avec les croyances manichéennes et priscillianistes qui s'y étaient sourdement maintenues, et à lutter contre les abus de l'Église d'occident avec les mêmes armes qu'il avait employées contre la hiérarchie grecque. Ses sectateurs prirent un nouveau nom, celui de « Cathares » (purs) qui, tout en rappelant leur origine orientale, marquait plus fortement encore leur séparation d'avec l'Église dégénérée.

Les principes des cathares[1], que nous ne pouvons malheureusement étudier dans leurs propres écrits (ces écrits ayant été détruits par l'Inquisition), mais que nous connaissons peut-être suffisamment, soit par leurs aveux, consignés dans les interrogatoires qui accompagnent leurs procès, soit par le témoignage à peu près unanime des chroniqueurs du XI[me] au XV[me] siècle, et, en particulier, par le témoignage de ceux qui, comme Reinerus[2], au XIII[me] siècle, avaient quitté la secte après en avoir fait longtemps partie, les principes des cathares, dis-je, à quelques différences près, étaient ceux des pauliciens. La base en était également le dualisme, mais un dualisme beaucoup plus populaire que celui des manichéens[3], plus dégagé de réminiscences persanes, de mythes cosmogoniques et astronomiques, et enfin des bizarres spéculations métaphysiques qui caractérisaient ce dernier. Les cathares, partant du principe que Dieu est l'être souverainement bon, en concluaient que toutes ses œuvres doivent être parfaitement bonnes; ne pouvant concilier avec cette bonté parfaite ce qu'ils appelaient les imperfections du monde visible et matériel, ils admettaient, à côté du principe du bien, créateur du monde des esprits, un principe mauvais, créateur de la matière et sans cesse occupé à conspirer contre lui.

Dans l'origine, ils s'accordaient presque unanimement à croire ce

[1] Voy. surtout Ch. Schmidt, *Hist. des Cathares*. Paris, 1848.

[2] Voy. Reinerus, *Bibl. Max. Patr.*, t. XXV, p. 267 ss. Il avait été pendant dix-sept ans membre de la secte.

[3] *Zeitschr. f. hist Theol.*, an 1847.

mauvais principe absolu et éternel ainsi que le bon. Mais, vers la fin du XIIme siècle, et à ce que l'on croit, par l'influence des bogomiles d'orient, une partie d'entre eux mitigèrent ce dualisme absolu, en admettant un seul principe éternel, Dieu, du sein duquel était sorti un autre principe originairement bon comme lui, mais devenu mauvais par l'abus de son libre arbitre; ils en faisaient, non le créateur proprement dit, mais le simple ordonnateur de la matière, créée par le principe du bien[1]. Ce système mitigé trouva surtout des adhérents en Dalmatie et dans quelques portions de l'Italie où l'on donnait à ses sectateurs les noms de Concorréziens ou de Bagnoliens, deux localités du pays qu'ils habitaient, tandis que les dualistes absolus y étaient désignés sous le nom d'Albaniens, d'Albano, l'une de leurs résidences en Italie. Selon les cathares encore, de même que selon les pauliciens, chacun de ces deux êtres souverains avait eu sa révélation, et comme le Nouveau Testament était celle du Dieu bon, les cathares prétendaient prouver par une multitude de passages de l'Évangile qui leur paraissaient opposer la nouvelle loi à l'ancienne, que celle-ci était la révélation du Dieu malfaisant. Aussi rejetaient-ils ouvertement l'autorité des livres de Moïse, et quelques-uns même (les dualistes mitigés), celle de l'Ancien Testament tout entier; et par là revendiquaient le droit d'écarter du christianisme les éléments matériels empruntés à la hiérarchie et au culte juifs. Quant au Nouveau Testament, qu'ils reconnaissaient pour leur code par excellence[2], leurs docteurs, dits bons hommes, le portaient toujours avec eux dans une bourse de cuir, et l'invoquaient, soit dans les réunions d'édification, soit dans les controverses, soit dans leurs rites liturgiques, mais en le citant d'après des versions différentes de la Vulgate et plus conformes au grec. Ils en faisaient un usage fréquent et assez hostile à l'Église établie pour que celle-ci, dans sa lutte avec eux, ait réitéré fréquemment la défense de la lecture de la Bible par les laïques, et ait détruit la plupart des versions cathares. Ils ne le citaient qu'en accommodant à leur dualisme, par des interprétations plus ou moins arbitraires[3], les passages dont la lettre ne s'y prêtait pas. Ils y joignaient quelques livres apocryphes, entre autres la *Vision d'Isaïe*, probablement d'origine grecque et dès longtemps accréditée chez diverses sectes gnosti-

[1] Reinerus, l. c., p. 268.
[2] Reuss, *Revue de Théol.*, décembre 1852, p. 326.
[3] Ibid., p. 329.

ques, et un soi-disant évangile de Jean ou recueil de questions prétendues adressées par saint Jean à Jésus-Christ et résolues par lui dans un sens favorable à la secte.

Les âmes créées pures et saintes par le principe du bien, mais tombées par les séductions du principe du mal, avaient été, par suite de cette déchéance, revêtues d'un corps et placées sur la terre où devait s'accomplir leur pénitence. Selon les dualistes absolus, elles devaient toutes un jour être délivrées de cette captivité et retourner vers le Dieu bon de qui elles tiraient leur origine; selon les dualistes mitigés, au contraire, il n'y avait pas de salut nécessaire, l'entrée dans le monde céleste était attachée à de certaines conditions. Que ce salut, au reste, dût être, ou non, le partage de toutes les âmes, c'était Jésus qui était venu sur la terre le leur apporter, esprit bon, émanation du Dieu suprême, mais inférieur et subordonné et, comme l'enseignaient les anciennes sectes dualistes, dépourvu de toute humanité réelle, aussi bien que Marie sa mère. En conséquence de ce docétisme, les souffrances et la mort fictives de Christ n'avaient aucune part à son œuvre rédemptrice. Son principal rôle sur la terre avait été de rappeler aux âmes leur nature divine, leur origine et leur destination célestes, de les détourner par là de l'adoration du Dieu mauvais des juifs, et de leur enseigner les voies par lesquelles ils pourraient revenir au Dieu bon. Cette voie, c'était l'adhésion aux doctrines des cathares et l'entrée dans leur secte. Pour les âmes de ceux qui s'y faisaient initier, la mort était le terme de leur pénitence: elle les affranchissait des liens de la matière et les introduisait dans le monde supérieur du Dieu bon; quant aux âmes des non-initiés, en quittant ce corps, elles devaient passer successivement dans d'autres pour achever sur la terre l'œuvre de leur réhabilitation. Et comme tout cela arrivait en vertu d'une loi immuable et nécessaire, les cathares n'admettaient par conséquent ni jugement final proprement dit, ni purgatoire, ni résurrection de la chair [1].

Des principes dogmatiques des cathares dérivait, comme chez les autres sectes dualistes, la rigidité ascétique de leurs principes moraux. Le péché n'étant autre chose, selon eux, que l'asservissement à la matière, ceux qui aspiraient à la pureté parfaite d'une vie spirituelle, devaient s'interdire comme autant de péchés mortels l'amour et la pos-

[1] Schmidt, *Hist. des Cathares*, I, p. 48, 68.

session des biens terrestres, toute relation avec les mondains, autrement que dans le but de les convertir à la secte, le mensonge, sous quelque forme que ce fût, et, par suite, le serment, parce que sa prestation semblait indiquer qu'on ne se croyait pas lié par une simple affirmation, l'homicide, dans tous les cas, même dans celui de la guerre et d'une défense légitime, le meurtre d'un animal quelconque autre qu'un reptile, parce que c'était risquer d'interrompre la pénitence d'une âme peut-être enfermée dans ce corps[1], l'usage de toute viande, et même de toute nourriture animale, soit comme impliquant le meurtre d'un animal, soit comme produite par le mélange des sexes qui est une œuvre du Dieu mauvais destinée à perpétuer le principe matériel, principalement, et, à plus forte raison, le mariage qui, aux yeux des cathares, était aussi coupable que la fornication, soit au point de vue que nous venons d'exposer, soit comme constituant un acte de soumission aux appétits corporels. C'est en ceci surtout qu'ils se séparaient des pauliciens, dont l'ascétisme moins sévère admettait, comme on l'a vu, même pour les élus, le mariage; et l'on y reconnaît également l'influence du manichéisme sur les dualistes d'occident.

La secte cathare, n'était censée se composer que de ceux qui se soumettaient à ces prescriptions d'un complet ascétisme, et qui par là méritaient le titre de *parfaits;* l'austérité d'un tel genre de vie eût donc restreint singulièrement l'étendue de la secte, puisque vers 1240, selon Reinerus, à peine comptait-elle dans toute l'Europe 4000 parfaits des deux sexes. Or, comme il lui convenait, au contraire, de paraître fort nombreuse, pour imposer à ses adversaires acharnés, elle admettait, comme le manichéisme, au-dessous des parfaits, de simples croyants, ou auditeurs, qui pouvaient posséder, se marier, faire la guerre, se nourrir des aliments ordinaires, moyennant qu'ils se confessassent de ces péchés aux parfaits, et qu'ils fussent résolus à se faire recevoir parmi eux avant leur mort.

Le symbole de cette réception, qui ne concernait que les adultes, était, non le baptême d'eau, qu'ils prétendaient, en tant qu'emprunté au judaïsme, institué par le mauvais principe, mais le baptême du Saint-Esprit, qui consistait dans l'imposition des mains. Ils lui donnaient,

[1] Schmidt, II, 84-86.

comme les pauliciens, le nom de *consolamentum*, comme conféré par le Paraclet, ou l'esprit consolateur, et comme unissant de nouveau l'âme à l'esprit céleste préposé à sa garde. C'était le baptême d'esprit et de feu opposé par Jésus-Christ au baptême d'eau de Jean-Baptiste. Ils le considéraient comme un gage indispensable de salut, et, à cet égard, se montraient aussi absolus que les catholiques au sujet de la vertu du baptême[1]. Il est vrai qu'ils exigeaient de ceux qui l'avaient une fois reçu, le renoncement complet au monde, l'assujettissement au genre de vie des parfaits, sous peine de retomber au pouvoir du principe du siècle et d'être astreints à recommencer toute la série des pénitences requises des âmes non initiées. Aussi la plupart des cathares avaient-ils soin de ne demander le *consolamentum* qu'à l'heure de la mort, et quand ils ne pouvaient plus même réciter le *Pater*; et s'ils venaient à guérir après l'avoir reçu, plusieurs, de crainte d'en perdre le bienfait par quelque infraction, se laissaient mourir de faim (*endura*) ou abrégeaient leurs jours de quelque autre manière. Le suicide, chez les cathares, était une action presque permise, en particulier dans ce cas, ainsi que pour éviter de tomber vivant entre les mains des ennemis; mais c'était un crime, lorsqu'on était arrêté, que de renier par la crainte du supplice.

Ces détails sur les principes des cathares nous font comprendre l'attitude de leur secte en face de l'Église latine dégénérée. L'ascétisme étant considéré universellement chez les peuples chrétiens comme le plus haut degré de la perfection, les cathares, qui le faisaient reposer sur l'impureté absolue de la matière, œuvre du principe du mal, pouvaient, même en face des moines les plus austères, se vanter de donner à l'ascétisme une base plus solide. A plus forte raison le pouvaient-ils en face du clergé séculier qui n'était astreint qu'à une morale moins rigoureuse encore que celle des moines, et dont la coupable déchéance prêtait si fort à la critique. Aussi la polémique des cathares roulait-elle principalement sur ce point. Dans leurs entretiens avec le peuple, dans leurs discussions avec les prêtres, ils opposaient à l'austérité de leur genre de vie, le faste, l'orgueil du clergé, son amour des richesses, sa sensualité, le relâchement de ses mœurs, les dîmes qu'il exigeait, les taxes qu'il imposait, les indulgences et les messes qu'il vendait pour les

[1] Voyez un fragment de ce rituel, *Rev. de Théol.*, décembre 1852, p. 340. Kunitz *Ein catharisches Rituale*, 1852.

âmes du purgatoire, niaient l'efficace d'un culte desservi par des prêtres indignes et revendiquaient pour eux seuls le véritable sacerdoce chrétien.

Ce même dualisme qui servait aux cathares à combattre le relâchement moral de l'Église établie, leur servait également à combattre le formalisme outré de son culte. Son ritualisme pompeux, emprunté en si grande partie à celui des juifs, ne pouvait être comme lui, disaient-ils, que l'œuvre du principe matériel et mauvais. Le culte qu'ils lui opposaient était au contraire d'une simplicité extrême; il consistait dans la lecture d'un passage du Nouveau Testament, que le ministre lisait et expliquait en langue vulgaire. Puis venait la prière, qui ne devait s'adresser qu'à Dieu, sans l'intermédiaire des saints, et qui se réduisait presque toujours à l'Oraison dominicale terminée par la doxologie de l'Église grecque. Ensuite les croyants demandaient et recevaient à genoux la bénédiction des parfaits, savoir une prière à Dieu pour qu'il fît d'eux de bons chrétiens et les conduisît à une fin heureuse. Le *consolamentum*, quoique administré aux initiés avec des rites fort simples, l'était avec solennité en présence de tous les frères[1]. Le récipiendaire, après un jeûne sévère, prenait l'engagement de suivre la vie des parfaits, recevait l'imposition des mains, l'Évangile était placé sur sa tête, on lui donnait le baiser de paix, et il se soumettait à un nouveau jeûne de quarante jours.

De même que le *consolamentum* était substitué au baptême, la sainte Cène était remplacée par la bénédiction et la fraction du pain consacré par les parfaits, et distribué par eux dans tous les repas où ils assistaient. Christ, disaient-ils, ayant été pur esprit, le clergé catholique ne pouvait se vanter de créer, par la consécration du pain, le corps de Christ. Les parfaits célébraient de plus entre eux l'*appareilhament*, aveu qu'ils se faisaient mutuellement de leurs infractions à la règle prescrite, et par lequel ils se disposaient à servir plus fidèlement. Ils n'avaient point de jours fixes pour leur culte, si ce n'est Noël, Pâque et la Pentecôte; mais ils s'assemblaient chaque fois qu'un parfait honorait une maison ou une commune de sa présence.

Leur gouvernement ecclésiastique, moins purement démocratique que celui des pauliciens, comportait une sorte de sacerdoce choisi exclu-

[1] Reinerus, l. c., p. 269; *Rev. de Théol.*, ibid., p. 340.

sivement dans la classe des parfaits. Il ne comprenait cependant que des évêques, des prêtres et des diacres ; mais chaque évêque avait auprès de lui un fils majeur et un fils mineur, qui faisaient sous lui leur noviciat, dont l'un le remplaçait à sa mort, et l'autre, promu en même temps au grade de fils majeur, était remplacé dans celui de fils mineur par un nouveau membre que choisissait l'assemblée des parfaits. L'ordination s'opérait par l'imposition des Livres sacrés sur la tête du candidat.

Les parfaits et surtout les ministres de la secte étaient probablement seuls initiés complètement à ses principes dogmatiques ; les croyants ne connaissaient que ses principes moraux et pratiques, et ceux en particulier par lesquels la secte se trouvait en opposition avec l'Église établie[1]. Or, comme ce côté polémique des doctrines cathares était plus ou moins analogue à celui d'autres sectes du temps, on s'en est prévalu quelquefois pour nier le dualisme qui leur servait de base, et affirmer la pureté évangélique de leurs principes et leur analogie avec les Vaudois. C'est ce qu'ont fait entre autres les Vaudois eux-mêmes et les autres sectes évangéliques qui cherchaient à se faire passer pour plus étendues qu'elles ne l'étaient réellement. C'est ce qu'ont fait également plusieurs écrivains protestants pour grossir, dans le moyen âge, le nombre des témoins de l'Évangile et de la vérité. Mais, outre que l'ascétisme exagéré des cathares ne peut s'expliquer que par des principes dualistes très positifs sur l'imperfection radicale de la matière, outre que l'ensemble de leur doctrine et de leur morale offre une grande similitude avec celles des manichéens, la multiplicité et la concordance des témoignages contemporains, les aveux renfermés dans les interrogatoires subis par les parfaits[2], enfin les discussions auxquelles ce dualisme donnait lieu dans les conférences entre le clergé établi et les membres de la secte, ainsi qu'entre ceux-ci et les Vaudois eux-mêmes, ne permettent pas à cet égard le moindre doute.

Si les écrivains catholiques ont en général représenté assez fidèle-

[1] C'est ce que reconnaît M. Reuss (*Rev. de Théol.*, ibid., p. 325) : « Il va sans dire, dit-il, que cette théologie hérétique n'était pas, dans sa forme abstraite, l'affaire de tout le monde. Beaucoup de membres de la secte pouvaient s'y plaire, par la nourriture spirituelle qu'elle leur offrait et l'ascétisme qu'elle recommandait, sans en rattacher le principe à aucune théorie métaphysique. »

[2] Herzog (*Rev. de Théol.*, an 1850, p. 32).



ment les doctrines dualistes des cathares, ils ont plus d'une fois calomnié leurs mœurs[1]; quelquefois ils les ont confondus avec les frères du franc esprit et leur ont attribué des tendances antinomiennes. Mais ces accusations, loin d'être unanimes, sont omises, désavouées, contredites même par d'autres auteurs catholiques qui, forcés de convenir de l'austérité de leur vie, l'imputaient à l'hypocrisie, sans songer que ce nouveau reproche lui-même tombait devant l'exemple admirable de l'intrépidité qu'ils déployaient en face du supplice. On était du reste obligé, malgré soi, de louer l'honnêteté, la simplicité de leurs mœurs, leur fidélité à leur parole, la piété empreinte dans leurs habitudes, l'extrême sobriété de leur genre de vie, leurs abstinences si rigoureuses qu'un visage pâle et amaigri était devenu un des signes auxquels on prétendait reconnaître les cathares, et sous ce rapport un titre à la persécution. Dans les simples croyants eux-mêmes, on ne pouvait s'empêcher de voir des hommes laborieux qui, de leurs épargnes, faisaient à leurs frères d'abondantes aumônes, bien différents de la multitude fainéante qui venait mendier son pain à la porte des couvents. Le reproche d'ignorance qui leur était quelquefois adressé n'était guère mieux fondé; leur polémique contre l'Église romaine semble en effet, d'après ce qui nous en a été rapporté, avoir été de nature à embarrasser leurs adversaires. C'est par cette supériorité spirituelle et morale qui les distinguait que les cathares, malgré le point de vue étroit inhérent à leur dualisme, réussissaient à conquérir l'estime d'un grand nombre et à s'accréditer dans une partie de l'Europe.

Dans les contrées diverses où ils étaient répandus, on leur donnait différents noms, en Lombardie, celui de *Gazari*, d'où les Allemands ont fait celui de *Ketzer*, pour désigner les hérétiques en général; dans d'autres parties de l'Italie, depuis le milieu du XIIme siècle, on les nommait *Patarini*, Paterins, d'où les Français ont tiré le mot de *Patelin*, qui est demeuré dans la langue comme synonyme d'hypocrite, au nord de la France et en Angleterre, *Poblicans*, dérivé probablement de Pauliciens; en Flandre, au XIIme et au XIIIme siècle, *Piphles*, nom qui a probablement la même origine, en France, tantôt *tisserands*, à cause du grand nombre de partisans qu'avait la secte parmi les gens de ce métier[2], tantôt *Bulgares*, à cause de leur pays d'origine, tantôt *Bons*

[1] Reinerus, l. c., p. 268.

[2] C'était dans les ateliers ordinairement souterrains de ces tisserands que, selon Egbert, les Cathares tenaient leurs assemblées secrètes.

hommes, titre d'estime donné aux parfaits, mais surtout *Albigeois*, à cause du grand nombre de membres que la secte comptait dans le diocèse d'Alby et en général dans le midi de la France.

L'Italie, alors en relations intimes de commerce avec la Dalmatie, devait être en occident la première contrée envahie par les idées dualistes, écloses en Bulgarie, ou importées d'orient. C'est par des marchands, en effet, qu'elles paraissent surtout y avoir pénétré. Le nord de l'Italie principalement leur offrait un terrain éminemment favorable par les restes de manichéisme qui s'y conservaient, par l'esprit de liberté qui animait les cités lombardes, par la lutte qui s'ensuivait entre l'Église et la bourgeoisie, par l'indignation que commençaient à exciter le dérèglement et l'ignorance du clergé italien. Dès l'an 1030, le dualisme cathare comptait des partisans dans quelques familles nobles de la Lombardie; le château de Montfort, près de Turin, en était le principal siège, et la comtesse du lieu lui accordait sa protection. Héribert, archevêque de Milan, instruit de la présence de cette secte, s'en fit amener le chef, Girard, et obtint de lui l'aveu partiel de ses doctrines. Il dirigea aussitôt une expédition contre le château de Montfort; après plusieurs assauts, il fut pris et les hérétiques emmenés à Milan, où l'on érigea un bûcher immense, en face duquel fut plantée une croix; il fallait ou abjurer aux pieds de celle-ci, ou périr sur celui-là; la plupart préférèrent la mort. Dès lors, et pendant tout le XIme siècle, on ne trouve plus de traces historiques de cathares en Italie, non que la secte y fût éteinte, car nous l'y verrons reparaître au milieu du XIIme siècle, mais parce que des discussions plus graves détournèrent d'elle l'attention. Déjà même, avant d'être découverte en Italie, nous l'avons vue pénétrer en France, où ses premiers sectateurs furent en effet des Italiens.

Elle parut d'abord dans l'Aquitaine, où la ville de Toulouse, autrefois un des chefs-lieux du priscillianisme, devint son principal foyer, et où plusieurs de ses adhérents furent exécutés (vers 1022). De là, elle se répandit rapidement, malgré la surveillance des prélats, dans le Périgord, le Limousin, le Poitou. Elle fit surtout beaucoup de progrès à Orléans, dans toutes les classes, et même parmi les prêtres les plus zélés. Deux d'entre eux, Etienne et Lizoi ou Lisieux, tous deux admis à la cour, et le premier, confesseur de la reine, convertis ainsi que plusieurs autres par une femme originaire d'Italie, tinrent des assemblées

secrètes et cherchèrent à propager leurs croyances. Ils furent trahis par un chevalier du duc Richard de Normandie qui, feignant d'être leur disciple, découvrit leurs doctrines et les dénonça au roi. Cernés alors dans la maison où ils s'assemblaient, les hérétiques furent arrêtés, excommuniés, condamnés à mort et, en 1022, treize d'entre eux brûlés, à la grande joie du peuple catholique qui leur attribuait d'infâmes orgies. Comme Étienne marchait au supplice, la reine Constance, qui se trouvait sur son chemin, lui creva un œil avec une baguette de fer qu'elle portait à la main. En Champagne et dans le pays de Liége on découvrit aussi des cathares qui furent excommuniés, mais traités avec plus de douceur, grâce à la charité vraiment apostolique de Vaison, évêque de cette ville. A Arras, à Cambray, en Normandie, des missionnaires, la plupart italiens, qui y exerçaient des métiers, avaient répandu les principes de la secte. Cependant, au nord de la France, les traces s'en perdent pendant la seconde moitié du XIme siècle, pour reparaître soixante ans plus tard, tandis que dans le midi elle se montre d'une manière plus permanente. Là, en effet, tout favorisait ses progrès : les restes de manichéens dispersés dans le Languedoc, la civilisation des classes supérieures de la société qui se montraient disposées à goûter des doctrines nouvelles [1], l'esprit d'indépendance qui animait les bourgeois eux-mêmes, et qui, après s'être déployé contre la tyrannie des seigneurs, paraissait tout aussi impatiente de la domination des abbés et des évêques [2], et cherchait à maintenir contre eux les anciennes franchises municipales, qu'ils avaient héritées du régime romain, enfin le scandale que donnait la vie mondaine d'une foule d'ecclésiastiques. Ce n'était pas sans doute que les châtelains, ni leurs troubadours, ni les bourgeois eux-mêmes, se piquassent de mœurs bien austères : rien de moins ascétique que celles des châteaux et des maisons

[1] Au dire de Reinerus, les cathares s'insinuaient dans les maisons des grands, comme marchands de joyaux; parmi ces joyaux, ils montraient discrètement des extraits du nouveau testament en langue vulgaire, lisaient les passages où les vices du clergé pharisaïque paraissaient le plus vivement préfigurés, et partaient de là pour les endoctriner et les affilier à leur secte.

[2] Le grave procès élevé entre les bourgeois du cap de Gascogne et le couvent bénédictin de Saint-Sévère, à l'occasion des droits féodaux de ce dernier, procès que Navarre, légat du pape, eut beaucoup de peine à terminer, prouve combien de tels conflits devaient favoriser l'hérésie cathare. Ces bourgeois suivaient les offices célébrés par des laïques (Mansi, XXII, 758).

bourgeoises du midi de la France, et on aurait eu beaucoup de peine à soumettre le plus grand nombre d'entre eux au genre de vie des parfaits, et même des croyants de la secte cathare. Mais elle ne leur en demandait pas tant : liberté et protection pour ses assemblées, voilà tout ce qu'elle requérait d'eux pour le moment, et ceux-ci, engagés dans de perpétuelles luttes d'autorité avec le clergé établi, étaient heureux de pouvoir opposer à leurs tyrans mitrés des prêtres sans avarice, sans ambition, dont les vertus semblaient rappeler celles des apôtres, qui n'exigeaient rien d'eux pour les sacrements et les offices ecclésiastiques [1], de favoriser chez leurs vassaux les prédications de prêtres nouveaux, de la rivalité desquels ils n'avaient rien à craindre. Les anciens comtes du pays accueillaient les parfaits dans leurs châteaux, les bourgeois dans leurs maisons flanquées de tours ; ils fréquentaient et protégeaient leurs assemblées, leur faisaient des dons, les exemptaient d'impôts, leur confiaient l'éducation de leurs enfants, quelquefois même se faisaient initier à leur secte, et les uns et les autres répondaient à ceux qui leur reprochaient cette confiance : « Nous les voyons vivre honnêtement, ne mentir ni ne jurer. » Le peuple, frappé de leur austérité, leur attribuait le don de conjurer les tempêtes, de guérir certaines maladies, de faire en un mot des miracles. On voyait quelquefois dans les maisons des parfaits, grossièrement vêtues, chargées des offices les plus subalternes, occupées à expier leurs faiblesses, les mêmes dames qui, peu auparavant, avaient couronné leurs adorateurs dans des cours d'amour.

Dès le milieu du XIIme siècle, la secte, déjà régulièrement organisée dans le midi de la France, y comptait plusieurs évêchés, entre autres ceux d'Alby et de Toulouse, et ses adhérents ou ses protecteurs formaient, à ce qu'il paraît, la majorité dans ces contrées. Saint Bernard et le cardinal d'Ostie, envoyés, en 1147, par le saint-siège, pour en ramener les habitants au culte catholique, y trouvèrent les églises abandonnées, les prêtres chassés ou méprisés, les seigneurs professant et même propageant l'hérésie. Le cardinal, en s'approchant d'Alby, fut reçu par un charivari, et trente personnes à peine voulurent assister au sermon qu'il prêcha contre les hérétiques.

Le clergé du pays était paralysé par l'impuissance ou par la crainte.

[1] Reinerus, l. c., p. 273.

Les prélats du nord de la Loire assemblèrent un concile à Tours, en 1163, pour prémunir tous les évêques contre les progrès de l'hérésie [1]. Une discussion publique eut lieu à Lombers, près d'Alby, en 1165 [2], entre les évêques catholiques et les chefs cathares ; on fut obligé d'accorder à ceux-ci une liberté entière de discussion, et ils en usèrent pour nier hardiment l'autorité de l'Ancien Testament, la sainteté du mariage, les sacrements, les œuvres satisfactoires, et combattre le sacerdoce catholique. Malgré la sentence prononcée contre eux par l'évêque de Lodève, les habitants demeurèrent fidèles aux *bons hommes*. Le légat Pierre de Saint-Chrysogone, envoyé à Toulouse, en 1178, avec plusieurs grands dignitaires de l'Église, sous la protection de quelques seigneurs catholiques, ne fut pas mieux reçu. Le peuple s'écria : « Voici les apostats, les hypocrites, les vrais hérétiques ! » Sur le rapport de son légat, le pape Alexandre III convoqua, en 1179, un concile de Latran qui publia les règlements les plus sévères contre les hérétiques [3], et envoya un nouveau légat, Henri de Clairvaux, chargé de prêcher contre eux une croisade, promettant les mêmes avantages et les mêmes indulgences que pour la Terre sainte. Beaucoup de ravages furent commis par les croisés [4], mais l'hérésie ne fut pas domptée et subsistait encore dans toute sa force à l'avènement d'Innocent III.

Ce pape, la voyant pénétrer déjà du midi de la France et de la Lombardie dans les États du saint-siège, résolut de la combattre par les moyens les plus énergiques [5]. Les gouverneurs et les seigneurs du pays devaient mettre hors la loi tous ceux qui leur seraient dénoncés comme suspects (les vaudois, les cathares, les paterins, tous ces renards, dit le

[1] Mansi, XXI, 1177.

[2] Mansi, XXII, 158. Dans le concile cathare assemblé en 1167 à Saint-Félix-de-Caraman, près de Toulouse, se trouva avec les chefs cathares de France et de Lombardie le papas ou évêque cathare Niquita (Nicetas de Constantinople), dont la présence en qualité de visiteur des communautés cathares atteste l'origine ou du moins les affiliations orientales de la secte.

[3] Mansi, XXII, 232. On y parle des hérétiques appelés cathares, ou Patérins ou Publicains qui habitent l'Albigeois, la Toulousaine, la Gascogne et d'autres lieux, et professent désormais publiquement leurs principes. Ce décret fut renouvelé par Lucius III en 1181 (Mansi, ibid., 476).

[4] M. Fauriel a traduit et publié (*Documents inédits de l'histoire de France*, Paris, 1837) la curieuse histoire en vers romans de la croisade contre les Albigeois de l'an 1208 à l'an 1219.

[5] Voy. les bulles qu'il publia à cette occasion dès 1198 (Mansi, XXII, 690).

pape, qui ravageaient la vigne du Seigneur), confisquer leurs biens, les chasser du pays, et, s'ils osaient y rentrer, recourir à des moyens plus sévères. Tous ceux qui essayeraient de protéger les hérétiques devaient être frappés des mêmes châtiments, les seigneurs qui oseraient les soutenir, dépossédés de leurs domaines; ceux, au contraire, qui prêteraient main forte à l'Église pour le maintien de la foi devaient jouir des mêmes indulgences que ceux qui se rendaient à Saint-Pierre de Rome ou à Saint-Jacques de Compostelle. A Toulouse, où ses deux légats, Raoul et Pierre de Castelnau, commencèrent leur mission, ils trouvèrent la tâche si difficile qu'ils demandèrent bientôt à en être déchargés, tant le peuple leur montrait de mauvais vouloir. C'est alors, comme nous l'avons vu, que Diégo, évêque d'Osma, assisté de saint Dominique, leur fit comprendre ce qui nuisait à leur succès, et leur conseilla de lutter de simplicité avec les sectaires. Innocent, de son côté, ranima leur courage, et résolu d'ajouter aux exhortations trop peu efficaces de ses envoyés, la vigueur du bras séculier, appela au secours de l'Église le roi de France et les barons du nord de ce pays, leur accordant d'avance toutes les terres qu'ils réussiraient à prendre aux hérétiques et fauteurs d'hérésie. Il ne manquait plus qu'une occasion pour commencer cette chasse aux hérétiques. Le meurtre du légat pontifical la fournit bientôt. A la suite d'une discussion avec Raimond, comte de Toulouse, Pierre de Castelnau fut tué à Saint-Gilles par deux inconnus.

Innocent, qui n'attendait qu'un prétexte pour sévir contre ce seigneur qui passait pour le principal soutien des Albigeois, l'accusa d'être l'auteur du crime, et ordonna de diriger contre lui la croisade, promettant à tous ceux qui s'engageraient, pour une campagne de quarante jours, dans ces expéditions bien moins dangereuses que celles d'orient, les mêmes indulgences que pour la guerre contre les Sarrasins. On était las, dit Villemain, de l'orient où l'on mourait trop. L'attrait d'indulgences plus faciles à gagner, la jalousie, l'antipathie de race qui animait les Français du nord contre ceux du midi, l'espoir du pillage dans ces riches provinces et ces opulentes cités, l'ascendant qu'un clergé grand propriétaire exerçait sur ses vassaux, toutes ces circonstances amenèrent sous les drapeaux une armée qu'on fait monter à près de 200,000 hommes. Le comte de Toulouse, effrayé par ces préparatifs, demanda l'absolution de l'Église, l'obtint sous condition, fit sa soumis-

sion (1209) devant le légat Milon [1], promit même son concours pour l'extirpation de l'hérésie, et remit sept châteaux entre les mains du légat comme garantie de sa fidélité. D'autres comtes et barons du midi de la France prêtèrent le même serment. Milon, dans une lettre au pape, lui recommande fort de ne pas rendre ces châteaux au perfide Raimond [2]. Mais alors les croisés n'auraient plus à gagner que des indulgences, ce n'était pas assez. On prétexta de nouveau la nécessité de châtier d'autres seigneurs protecteurs des cathares, entre autres le vicomte de Béziers, et l'on somma les habitants de Béziers de livrer les hérétiques. Sur leur refus, les croisés marchèrent contre la ville, la prirent d'assaut, et égorgèrent 20,000 personnes, 7,000 dans une seule église, sans distinction d'âge, de sexe, ni même de croyances; le légat avait dit: « Tuez tout; Dieu discernera ceux qui sont siens. » De là, ils marchent sur Carcassonne, qu'ils prennent par trahison, et où, après un immense butin, ils pendent ou brûlent 400 hérétiques. Raimond Roger, attiré sous prétexte de capitulation, est emprisonné dans son château, où il mourut bientôt, probablement empoisonné. Le vicomtat de Béziers et celui de Carcassonne furent donnés au trop fameux Simon, comte de Montfort, sous la condition de pousser la guerre à outrance. On ne pouvait choisir un chef plus propre à cette guerre par sa froide et impitoyable cruauté. Il en voulait surtout à Raimond de Toulouse, dont les riches possessions tentaient son avarice; mais Raimond étant réconcilié avec l'Église, Simon dut lui chercher une nouvelle querelle. Il le fit sommer de livrer toutes les personnes suspectes d'hérésie qui se trouveraient sur ses domaines, et, sur son refus, lui déclara la guerre avec l'approbation du pape lui-même que Raimond, dans un voyage à Rome, avait en vain tâché de désarmer. La lutte recommence, les cruautés redoublent, Raimond remporte d'abord quelques avantages, il obtient l'intercession de Pierre II, d'Aragon, et même les secours de ce prince qu'ont indigné les cruautés de Simon de Montfort. Mais Pierre est battu et tué à Muret, en 1212; les croisés reprennent courage; pendant que le légat amuse Raimond par de trompeuses négociations de paix, de nouveaux renforts arrivent à Simon du nord de la France, en partie sous la conduite d'un des fils du roi, les États de Raimond sont envahis, donnés à Simon de Montfort, à qui

[1] Mansi, XXII, 767-770.
[2] Ibid., 796-797.

Toulouse est obligée de se soumettre en 1215, et le concile de Latran, assemblé la même année sanctionne cette spoliation, de même que l'Église avait présidé à toutes les expéditions [1] précédentes.

Cependant, les violences de Simon avaient réveillé le courage des cathares et de leurs partisans. Ce barbare fut tué bientôt après devant Toulouse, et son fils Amaury, chargé de continuer la guerre, rencontra une si valeureuse résistance de la part de Raimond VII, fils et successeur de Raimond VI, qu'il fut obligé de conclure avec lui une trêve en 1224. Mais bientôt l'union intime du roi de France avec les croisés, vint mettre du côté de ces derniers un poids considérable dans la balance. Cette alliance, dès longtemps sollicitée avec ardeur par les papes, fut décidée en 1226 dans le parlement de Paris, grâce à la promesse que fit Amaury de Montfort de faire hommage au roi de tous les domaines pris sur les hérétiques, et au subside de 100,000 livres offert, pendant cinq ans, par le clergé de France sur les dîmes ecclésiastiques, outre de nouveaux secours promis sur ses trésors, si le premier était insuffisant [2]. Après trois nouvelles années de lutte, où les Albigeois firent encore des prodiges de valeur, Raimond VII, accablé par le nombre, se vit obligé de traiter avec le jeune roi Saint-Louis. Dans la paix signée devant Notre-Dame de Paris [3], en 1229, il promit, entre autres, d'être désormais fidèle au roi et à l'Église, de combattre avec eux les hérétiques, de raser les murs de Toulouse et de plusieurs autres villes, de céder au roi toutes ses terres en deçà du Rhône. Le pape retint pour lui le comtat Venaissin, non, écrivit-il à Saint-Louis, pour notre intérêt particulier, mais pour y veiller de plus près au maintien de la foi catholique qui venait si récemment d'y être rétablie [4]. Raimond, introduit dans l'église en costume de pénitent, y reçut l'absolution de la manière la plus humiliante. Ainsi se termina cette guerre [5], qui eut pour la France de si grandes conséquences politiques et religieuses. La couronne de France y gagna la destruction des libertés et de la nationa-

[1] Les croisades avaient été prêchées par les prélats, et les villes prises et pillées au chant du *Veni Spiritus*.

[2] Mansi, XXII, 987.

[3] Ibid., XXIII, 163.

[4] Ibid., 102.

[5] Thibaut, comte de Champagne, qui avait suivi cette croisade pendant quarante jours, en parle avec indignation, ainsi que du pape qui l'avait publiée (Villemain, I, 137).

lité des provinces du midi, et leur fusion forcée avec le nord. « Avant l'invasion des conquérants germains, dit Aug. Thierry, la Gaule méridionale était le modèle de la prospérité et des lumières. Industrie, commerce maritime, tout y florissait. Ils avaient créé une seconde langue, aussi polie et plus poétique que la première. Enfin, des opinions religieuses plus hardies y circulaient. Mais le vent du nord se leva sur ce pays... Les ténèbres qui enveloppaient alors la Gaule française descendirent sur la Gaule romaine; et le midi, au moyen âge pays des arts et de la raison, est maintenant en arrière de ceux où régnait alors l'ignorance [1]. »

Quant au but primitif et prétendu religieux pour lequel la guerre avait été entreprise, il n'était atteint qu'imparfaitement, et nous verrons que l'Église dut recourir, contre ce qui restait de cathares, à des moyens de répression plus violents et plus persistants.

Depuis 1241, les inquisiteurs firent des espèces de battues, à la suite desquelles ils saisirent et brûlèrent beaucoup d'hérétiques; deux cents parfaits, entre autres, furent pris dans le château de Montségur. La plupart des autres cathares s'enfuirent en Lombardie. La persévérance obstinée de l'Église allait bientôt triompher de toutes les résistances [2]. Les rois de France la secondèrent par les mesures les plus violentes. Les barons du midi eux-mêmes, peu à peu confondus avec les Français qui avaient envahi les domaines voisins, et peut-être aussi las de protéger les franchises municipales, qui n'étaient guère compatibles avec leurs propres privilèges, commençaient à se rapprocher du clergé constitué; bientôt ils se désistèrent du patronage qu'ils avaient jusqu'alors accordé aux hérétiques, et cessèrent de les accueillir dans leurs châteaux. En 1274, il n'y avait déjà plus d'évêques cathares en France; le *consolamentum* n'était plus administré qu'aux malades; il ne se faisait plus de réceptions de parfaits et, dès 1325, toutes traces de la secte se perdent en France, à moins qu'avec M. Schmidt on n'en

[1] Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, p. 97, 109.

[2] Mais à quel prix! « Je ne reconnais plus rien de ce que j'admirais autrefois, dit Pétrarque. Ce riche royaume est en cendres..... Les écoles de Montpellier, que j'ai vues si florissantes, sont aujourd'hui désertes. La Gascogne, l'Aquitaine ont été dévastées par la guerre et le brigandage » (Littré, *Revue des Deux-Mondes*, septembre 1864, p. 409). Les effets de la dévastation se firent sentir jusque dans le langage : depuis 1300, le provençal déchoît rapidement, tandis que le français se développe de plus en plus (*Histoire litt. de la France*, XVI, 160).

reconnaisse les débris, ce qui semble peu probable, dans les *Cagots* du midi [1], connus par leur requête à Léon X, en 1514, mais dont les sentiments religieux sont étrangers aux doctrines dualistes.

En Lombardie on trouve, jusque vers l'an 1400, un certain nombre de cathares, mais plus ou moins confondus avec les Vaudois. En Espagne, la secte, persécutée par l'inquisition, disparaît avec le XIIIme siècle, en Allemagne, plus promptement encore. Elle se maintint plus longtemps dans les pays de langue slave, surtout en Bosnie, mais en perdant toute influence sur les pays latins.

Il faut au reste le reconnaître, en religion l'on ne détruit effectivement que ce qu'on parvient à remplacer. Le catharisme, moyen d'attaque contre la hiérarchie, n'offrait rien de ce qu'il eût fallu pour en combler le vide. Ce Dieu mauvais qu'il mettait en face du Dieu bon, et auquel il attribuait des abus dont des passions tout humaines étaient la véritable cause, ce Jésus imaginaire, ou plutôt fantastique, dont il faisait le rédempteur de l'humanité et dont la vie et la mort n'avaient pas plus de réalité qu'un vain rêve, cette morale outrée qu'il prétendait opposer à la déchéance morale de l'Église, ce dénigrement absolu qu'il dirigeait contre l'Ancien Testament et contre les actes de culte même les plus respectables, en un mot, cette polémique toute négative, empruntée à d'anciennes sectes que de tout temps les plus saintes communautés chrétiennes, les théologiens même les plus imbus d'idées philosophiques s'étaient accordés à repousser, ce n'étaient pas là des moyens par lesquels on pût se flatter d'ébranler sérieusement la hiérarchie romaine. Elle trouva des adversaires mieux qualifiés, et par là plus redoutables pour elle, dans quelques prédicateurs contemporains des cathares, et dont la parole, non moins agressive, puisait ses arguments à une source plus accréditée.

2. PÉTROBRUSSIENS ET HENRICIENS

Le premier, Pierre de Bruys parut dans le midi de la France au commencement du XIIme siècle. Élève d'Abélard, à ce qu'on prétend, il rejetait l'autorité de l'Église et celle des anciens docteurs sur tout ce qui ne pouvait se prouver d'après la Bible. Pierre le Vénérable affirme

[1] Ces espèces de parias étaient répandus dans le voisinage des Pyrénées, où leur nom était synonyme de lépreux ou de crétins.



de plus qu'il n'attribuait pas aux épîtres des apôtres la même autorité qu'aux évangiles, et met en doute sa croyance à l'Ancien Testament. A ce titre, il s'élevait, dit-on, contre le baptême des petits enfants, à cause de la superstition qui attribuait à ce rite une efficace pour le salut. Il ne regardait, dit-on encore, la sainte Cène que comme un repas d'adieu que Jésus avait célébré avec ses disciples, et qui n'était pas destiné à subsister dans tous les temps; il passe même pour avoir refusé à la mort de Christ toute vertu expiatoire; en tout cas, il proscrivait tout culte et même tout respect pour la croix qui, loin d'être honorée, devait selon lui être maudite, comme ayant été l'instrument des souffrances du Sauveur. On assure qu'un Vendredi saint, les disciples de Pierre de Bruys brûlèrent en présence du peuple toutes les croix qu'ils purent abattre, et s'en servirent pour apprêter de la viande, qu'ils mangèrent et distribuèrent, en haine du jeûne prescrit ce jour-là. Pierre de Bruys rejetait les vœux des moines, le célibat obligatoire des ecclésiatiques; ses adhérents même maltraitaient, à ce qu'on prétend, les prêtres et les moines qui refusaient de se marier. Il allait plus loin encore et voulait qu'on détruisît les églises, disant que Dieu pouvait être adoré partout et exauçait partout ses vrais adorateurs; il proscrivait le chant sacré dont l'Église faisait abus. A plus forte raison condamnait-il les prières et les offrandes pour les morts, par le principe que c'était la conduite de chaque homme de son vivant, qui décidait de son sort éternel. Pendant vingt ans, Pierre de Bruys prêcha ces doctrines dans une partie considérable du midi de la France, jusqu'à ce que le clergé réussit à soulever contre lui la populace; il fut saisi dans une émeute à Saint-Gilles, et traîné sur le bûcher (en 1124 ou 1126). Cependant, comme ses principes continuaient à exercer de l'influence en Gascogne et dans le voisinage, ses disciples flétris sous le nom de pétrobrussiens, furent signalés par Pierre le Vénérable aux évêques et aux archevêques du midi de la France, avec la recommandation de réclamer le bras séculier contre ceux qu'ils ne pourraient convertir [1].

Presque en même temps que ce prédicateur (de 1116-1148) s'en était élevé un autre, nommé Henri, qui, avec plus de modération, avait soutenu des principes à peu près semblables [2]. Natif d'Italie, selon les

[1] Gieseler, II, 2, 521 ss.
[2] Ibid., 525 ss.

uns, de Suisse, selon les autres, il était entré fort jeune dans le couvent de Cluny. Mais, plus porté vers l'activité pratique que vers le repos de la vie contemplative, et ayant puisé ses connaissances religieuses dans le Nouveau Testament, plutôt que dans les enseignements des docteurs de l'Église, il se sentit pressé d'aller, avec ce guide, travailler au salut des âmes délaissées, et parcourut divers pays en costume de moine, prêchant la repentance, et vivant du peu que lui offraient ses auditeurs. C'est ainsi qu'il se rendit d'abord à Lausanne. De là, il passa en France et alla prêcher au Mans, en 1116. Dans ce voyage, il réussit à grouper autour de lui un certain nombre d'hommes animés des mêmes sentiments et qui le suivaient, en déployant devant eux la bannière de la croix; Henri paraît avoir été doué d'une grande force d'éloquence qui, soutenue par l'austérité de ses mœurs, opérait parmi le peuple d'éclatantes conversions. De la prédication de la repentance, il passait à la censure des pécheurs, puis à celle des guides infidèles et corrompus que l'Église avait à sa tête, et montrait dans les richesses du clergé la source de sa dégénération. Partisan sévère du célibat du clergé, il était loin cependant de condamner ou de mépriser le mariage, comme l'en ont accusé ceux qui l'ont prétendu imbu de croyances manichéennes; il l'encourageait au contraire chez les laïques, mais voulait qu'on ne donnât ni n'acceptât de dot et qu'on ne se laissât point arrêter par les degrés prohibés dans l'Église ni par aucune différence de condition.

Avant que ses hérésies fussent connues, Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, qui ne voyait en lui qu'un prédicateur pieux et puissant, lui avait permis de prêcher le carême dans son diocèse, pendant son voyage à Rome. L'ascendant que prit bientôt Henri par sa parole ardente, et l'usage qu'il en fit pour censurer les abus régnants dans l'Église, anima contre lui les membres du haut clergé qui se voyaient déjà l'objet du mépris et des insultes du peuple. Il fut, comme séditieux, anathématisé, ainsi que ses disciples, et ses prédications interdites; sur son refus d'adhérer aux censures de l'Église, elles furent lues en public par un prêtre, mais au milieu des interruptions de Henri qui, à chaque article, s'écriait : Tu mens. Le peuple lui demeurant dévoué plus que jamais, Hildebert, à son retour, reconnut, par le mépris avec lequel fut reçue sa bénédiction épiscopale, le changement qui s'était opéré chez son troupeau. Après une conférence inutile avec Henri, il lui ordonna de quitter son diocèse, toutefois sans requérir contre lui aucune

mesure violente. Henri se rendit en Provence, d'où l'archevêque d'Arles le conduisit à Pise et le fit condamner comme hérétique par un concile en 1134. Mis ensuite en liberté, il se rendit en Languedoc, dans les environs d'Alby et de Toulouse, déjà si fort travaillés dans un sens hostile au clergé. Ce fut contre les henriciens, autant que contre les cathares, que saint Bernard y vint prêcher en 1147, sur l'invitation du pape Eugène III. Il ne réussit pas mieux auprès des uns qu'auprès des autres ; mais les évêques parvinrent de nouveau à s'emparer de Henri, le remirent entre les mains de Samson, archevêque de Reims, qui, dit-on, le fit condamner en 1148 dans un concile de cette ville, et enfermer pour le reste de ses jours dans un cachot. Henri laissa surtout à Toulouse un certain nombre de disciples, connus sous le nom d'henriciens, et dont l'opposition vint en aide à celle des cathares.

3. VAUDOIS

Mais pour développer, contre l'empire de la hiérarchie, l'influence régénératrice de l'Évangile, il y avait quelque chose de plus à faire, un moyen plus efficace à employer. Il fallait que le peuple fût mis en contact immédiat avec la parole évangélique, qu'au lieu de la recevoir fragmentairement et de seconde ou de troisième main, selon la mesure qui convenait à ses conducteurs, le laïque pût en liberté y puiser selon ses besoins, comparer lui-même ce que le christianisme était à son origine avec ce que Rome et ses docteurs en avaient fait, y contempler de ses propres yeux le fidèle tableau de la vie et de l'enseignement du Maître. Le clergé lui-même ne reviendrait sérieusement à l'Écriture, qu'autant que le vœu et l'exemple des fidèles lui en feraient une loi. En un mot, pour que l'Évangile accomplît réellement son œuvre chez les chrétiens, il fallait qu'il pût être lu par le peuple dans la langue du peuple.

Or, on sait ce qui avait jusqu'alors retardé la vulgarisation des livres saints. Les idiomes nationaux qui, depuis l'invasion des barbares, avaient, chez la masse des peuples d'occident, insensiblement remplacé le latin, étaient demeurés longtemps dans un état trop imparfait pour qu'on osât s'en servir ailleurs que dans le langage ordinaire. Ces idiomes en outre, étaient extrêmement diversifiés. La division féodale des provinces, le peu de communications qu'elles avaient entre elles, avaient fait naître des débris du latin mêlés aux langues barbares une foule de dialectes différents. Ainsi, dans la France du nord seulement,

M. Leroy de Lincy en compte cinq ou six principaux qui pouvaient se subdiviser encore [1].

Aucun n'avait acquis une prépondérance assez décidée pour qu'en s'en servant, on pût espérer de se faire comprendre du grand nombre. Les ecclésiastiques, enfin, qui étaient alors à la tête des lumières, loin d'encourager l'emploi des langues vulgaires, cherchaient au contraire, sous l'influence de Rome, à maintenir l'usage exclusif du latin. Tout au plus, dans les rares exhortations qu'ils adressaient au peuple, se servaient-ils de son langage, encore ne le firent-ils avec un peu de succès et de zèle que depuis la prédication des croisades. C'est à cet événement que Villemain rattache la première action vraiment puissante exercée au moyen des idiomes populaires. Pour vaincre les obtacles qu'en dut présenter dès l'abord l'emploi, il fallait, d'un côté, chez les écrivains, un puissant intérêt qui les portât à y recourir, et chez le peuple, tout au moins, un commencement de culture intellectuelle et de liberté sociale. Ce n'était pas chez les serfs ignorants et grossiers des IXme et Xme siècles, ce n'était pas même chez la noblesse laïque de ce temps, perpétuellement tenue en échec par les guerres du dedans et du dehors, que pouvait se manifester quelque avidité pour les productions de l'esprit. Mais quand l'ordre social se fut un peu rétabli en Europe, que la chevalerie eut introduit chez la noblesse des mœurs plus policées [2], lorsque sous les règnes de Louis le Gros, de Louis le Jeune, de Philippe-Auguste, le peuple eut commencé à sortir de son état de servage, et que son suffrage valut la peine d'être recherché, lors, enfin, qu'un peu de culture, et par là de curiosité intellectuelle eut commencé à se répandre dans le public, les écrivains purent s'adresser à lui dans sa langue.

En France, dès le XIme siècle, le latin avait cessé d'être compris hors des rangs du clergé, et presque aussitôt on y vit naître une littérature nationale dite romane, soit en langue d'oc au midi, soit en langue d'oïl au nord de la Loire. C'est alors que Guillaume de Nangis, comme il le dit lui-même, « à la requête des bonnes gens, translatait en roman l'histoire qu'il avait d'abord écrite en latin. » La littérature provençale fut la première à se développer, grâce à la civilisation plus précoce du

[1] Leroy de Lincy, *Préf. des quatre livres des Reys.* Paris, 1841.

[2] Wachsmuth, *Allgem. Kultur-Gesch.*, II, 135.

midi de la France. Au XIIme siècle on commençait à écrire en roman, soit en vers, soit en prose sur toutes sortes de sujets. Au XIIIme le développement fut encore plus rapide.

La religion eut aussi sa littérature en langue vulgaire, où, comme dans la littérature profane, la poésie précéda la prose. Ainsi, tandis que les troubadours du midi et les trouvères du nord, dans les châteaux où ils étaient admis, chantaient l'amour, la guerre et la chevalerie, que, pour les esprits frivoles, on composait sirventes, romans, fabliaux, lais et discors, poèmes historiques ou chevaleresques, pour les esprits sérieux on composait des cantiques, on traduisait, soit en vers, soit en prose, des vies et légendes des saints, le purgatoire de saint Patrice, pour Marie de France, des vers sur la mort, ouvrage d'un ancien troubadour[1].

Parmi les productions littéraires de cet âge, la morale religieuse occupait un des premiers rangs. On publiait sur ce sujet force traités, traduits ou extraits des auteurs scolastiques ou mystiques, les sermons de saint Bernard, le livre des vices et des vertus, d'Alcuin, celui des sept dons du Saint-Esprit, d'Étienne de Bourbon, celui des sept péchés, des huit béatitudes, l'explication des dix commandements, celle du symbole et du *Pater Noster*, les quatre vertus cardinales, le traité des vertus, d'après Bède, la Somme Le Roy et le miroir du monde, tous deux, contenant ces différents opuscules; puis de petits poèmes intitulés: leçons de la sagesse, la corruption du monde, contre les abus du monde, etc, etc.

Quelques auteurs, pour trouver des sources plus pures encore d'édification, remontèrent plus près du berceau du christianisme, traduisirent tantôt des sentences choisies des pères de l'Église, tantôt des fragments ou des livres entiers de leurs écrits; ainsi vers la fin du XIIme siècle parut une traduction des Moralités de Grégoire le Grand.

Puis, indépendamment de quelques-uns des livres historiques de l'Ancien Testament, on traduisit les Psaumes, le livre de Job, on inséra dans la « Somme Le Roy » une version des fragments de l'Évangile et des épîtres qui se lisaient à la messe. Enfin, l'on trouve éparses dans diverses bibliothèques, dans celles de Paris, de Lyon, de Grenoble, de Zurich, de Dublin, des versions du Nouveau Testament en langue romane datant de cette époque[2].

[1] Voy. *Hist. litt.*, XV, XVI, XVIII, etc., *passim*.
[2] Voy. Reuss, *Revue de Théologie*, an 1852, p. 321 ss.

Dès l'apparition de ces essais de littérature religieuse et biblique en langue vulgaire, des hommes pieux résolurent de les mettre à profit pour répandre chez le peuple des notions du christianisme plus saines que celles que la hiérarchie travaillait à lui inculquer. Vers la seconde moitié du XIIme siècle, les documents contemporains nous signalent, dans diverses parties de la France, des conventicules qui se réunissaient sous la direction de laïques pour la lecture et l'explication mutuelle des livres saints. A la tête de ce mouvement ils désignent surtout un riche commerçant de Lyon, nommé Valdo ou Valdès, du marquisat de Vaux, dont il était originaire. Selon le récit d'Étienne de Bourbon, moine dominicain de Lyon [1], Valdo, désireux de comprendre les évangiles qu'il entendait lire à l'office divin, mais dépourvu de l'instruction nécessaire (*non multum litteratus*), s'adressa dans ce but à deux prêtres, Bernard Ydros et Étienne d'Anse, qui traduisirent, à ses frais, en roman (*in gallico*), l'un sous la dictée de l'autre, plusieurs livres de la Bible [2] et des passages ou fragments des pères de l'Église (*auctoritates sanctorum*) rangés sous divers titres (*per titulos congregatas*), et auxquels ils donnèrent le nom de *sentences*.

Valdo, lisant et relisant ce recueil, fut frappé surtout du contraste des mœurs et des institutions de la primitive Église avec celles de son temps, et persuadé qu'il ne pouvait y avoir de salut pour les chrétiens que dans un retour à la parfaite observation de l'Évangile, il résolut de suivre à la lettre les préceptes et les modèles qu'il y voyait tracés, et de s'attacher à la perfection évangélique, telle que les apôtres lui paraissaient l'avoir pratiquée. Le renoncement absolu aux biens de ce monde lui en parut le caractère essentiel. Deux circonstances entre autres, ajoute-t-on, contribuèrent à le pousser dans cette direction. Un dimanche, il rencontra dans les rues de Lyon un troubadour qui chantait, sous le titre de « Vie d'Alexis, » un poème sur la pauvreté volontaire [3]. Touché de ce récit, il fit venir chez lui le troubadour, dont

[1] Gieseler, II, 1, 555.

[2] Nous avons vu que déjà les cathares avaient montré quelque zèle pour répandre l'Évangile dans la langue vulgaire. Mais, livrés à leurs préoccupations demi-pauliciennes, demi-manichéennes, ils en tiraient des doctrines dualistes auxquelles Valdo et ses disciples demeurèrent étrangers. Les cathares ne paraissent pas s'être introduits à Lyon.

[3] Voyez-en un fragment dans Raynouard, *Poésies originales des troubadours*, t. I, p. 575-576.

l'entretien pieux le fit profondément réfléchir; il résolut de consulter dès le lendemain un docteur de théologie sur le moyen le plus sûr de faire son salut; il en reçut pour réponsè cette parole de Jésus: « Si tu veux être parfait, vends tes biens et donnes-en le produit aux pauvres. » Elle agit sur lui comme elle avait autrefois agi sur saint Antoine. Valdo aussitôt quitta sa femme, lui laissant tous ses biens immobiliers, plaça ses deux filles au couvent de Fontevraud, et fit aux pauvres de telles largesses, que l'archevêque de Lyon lui fit des remontrances sur sa prodigalité. Bientôt il apprit que l'un de ses deux traducteurs de la Bible était mort subitement en tombant de la fenêtre d'une chambre haute qu'il habitait; toujours plus affermi dans son dessein, il renonça dès lors au reste de ses biens pour ne plus s'occuper que des choses du ciel.

Cependant, au lieu de se retirer, comme Antoine, dans le désert, il voulut propager autour de lui la réforme qu'il avait commencée sur lui-même. Mais si, par la traduction en langue vulgaire, la Bible était devenue intelligible pour le peuple, elle n'était pas pour cela beaucoup plus à sa portée; les copies en étaient rares et chères; comment y suppléer? Par des lectures faites en commun. Les troubadours qui voulaient répandre leurs poésies, allaient les chanter ou les lire de château en château. Valdo allait de même, sa version de fragments bibliques à la main, en lire et en prêcher le contenu (*firmans eis Evangelia*) aux gens du peuple qu'il parvenait à rassembler dans les maisons, dans les rues ou sur les places publiques. Puis il se donna des collaborateurs. A mesure que quelques disciples se joignaient à lui, et comme lui se vouaient à la pauvreté, pour travailler sans obstacle à leur salut et à celui de leurs frères, il les envoyait deux à deux, à l'instar de la mission des apôtres, prêcher dans les environs; et pour mieux marquer encore son dessein de revenir à l'apostolat primitif, il leur faisait porter un costume semblable à celui qu'on attribuait aux apôtres, en particulier des espèces de sandales ou sabots, dont les courroies formaient une croix sur leurs pieds nus. De là le nom d'*Ensabatati* ou *Xabatatenses*, qu'on leur donnait vulgairement, ainsi que celui de *Vaudois* (*Valdenses*), que leur donnaient aussi leurs adversaires[1]. Pour eux, ils s'appelaient

[1] C'est ce que nous apprennent ces vers de la Noble Leçon: « S'il y a quelque homme de bien qui aime et craigne Jésus-Christ, qui ne veuille ni maudire, ni jurer, ni mentir, ni adultérer, ni tuer, ni voler, ni se venger de ses ennemis, ils disent qu'il est *Vaudès* et digne de mourir. »

les *Humiliés* ou *pauvres de Lyon*, ou *léonistes*, de Leona, l'un des noms de cette ville.

Au premier coup d'œil, rien de plus semblable à cette entreprise de Valdo, que celle qui, vingt ou trente ans plus tard, illustra saint François d'Assise. Chez tous deux, imitation des apôtres, par la pauvreté et la prédication au peuple. Mais tandis que chez celui-ci la pauvreté était le but et la prédication le moyen, Valdo pratiquait le renoncement surtout en vue d'annoncer plus librement l'Évangile. En cela, du reste, il semble n'avoir été mu d'abord par aucune pensée de schisme. Tout en prêchant la conversion évangélique et la faisant prêcher par ses disciples, il n'avait point l'intention de se séparer de l'Église établie. Il ne pouvait imaginer qu'elle s'offensât de son zèle pour une œuvre qui était la sienne propre, qu'elle prît ombrage de voir répandre plus abondamment une parole qu'elle faisait profession de divulguer. L'ordre d'annoncer l'Évangile lui semblait donné à tous sans exception ; les disciples l'avaient reçu aussi bien que les apôtres ; les apôtres eux-mêmes n'avaient eu aucun caractère officiel, et leur seul titre pour prêcher avait été la vocation de leur Maître, et leur pleine soumission à sa Parole.

Mais la hiérarchie ne l'entendait point ainsi. Elle vit une coupable usurpation, un sacrilège empiètement dans ces prédications d'hommes et de femmes sans mission. En 1170, l'archevêque de Lyon, Jean de Belles-Mains, leur défendit, en leur qualité de laïques, de se mêler de la lecture et de l'explication des Écritures [1]. A cette défense, Valdo et ses disciples répondirent par la citation de l'ordre de Jésus-Christ, et à la nouvelle et plus sévère défense qui leur fut intimée, ils répondirent par la déclaration des apôtres : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » L'archevêque, sans plus tarder, lança contre eux l'anathème et les exclut du territoire de Lyon. Mais ils tirèrent gloire de cette sentence, qui, disaient-ils, les faisaient d'autant mieux ressembler aux apôtres, injustement chassés des synagogues par les scribes. Emmenant avec eux leurs femmes, ils se rendirent, selon Alain, dans le midi de la France, où les cathares leur avaient frayé la route. Mais ils étaient si loin encore de songer à se séparer de l'Église que, de la sentence de l'archevêque de Lyon, ils en appelèrent sans hésiter au saint-siège,

[1] Gieseler, II, 1, 555-556.

envoyant au pape Alexandre III leur glose sur le psautier et sur d'autres livres saints, leurs extraits des quatre principaux pères latins, traduits en langue vulgaire, et demandant avec beaucoup d'instances l'autorisation de prêcher. La commission nommée à ce sujet par un concile romain (1179), et dont faisait partie le narrateur de ces faits, Gauthier de Mapes, franciscain anglais, s'enquit d'abord de l'orthodoxie des compagnons de Valdo, et les trouvant ignorants des subtilités de la scolastique, les traita avec beaucoup de mépris, comme gens qui se mêlaient mal à propos de faire les docteurs, et en même temps comme des zélateurs indiscrets qui pourraient faire beaucoup de mal, pour peu qu'on les laissât prendre pied dans l'Église. Bref, elle leur fit refuser l'autorisation demandée. Mais comme néanmoins ils continuèrent à prêcher, Lucius III, successeur d'Alexandre, ne vit plus en eux que des hérétiques obstinés, et (1184) les exclut formellement de la communion de l'Église, avec les cathares, les passagiens, les arnoldistes, les désignant eux-mêmes par ces mots : *Qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine se mentiuntur*, et il défendit la prédication à toute personne sans mission ou autorisation des évêques ou du saint siège.

Dès lors, Valdo, pour échapper aux persécutions du clergé, se retira, dit-on, avec une partie de ses adeptes dans le Dauphiné, où nous perdons ses traces. D'autres affiliés de son parti se dispersèrent en différents lieux.

Depuis la fin du XIIme siècle et le commencement du XIIIme, nous trouvons en effet, sous le nom de Vaudois, des sectaires répandus dans les diverses parties de la France, principalement dans la Provence et le Languedoc. A la suite d'une conférence convoquée en 1190, entre eux et les catholiques, le roi d'Aragon Alphonse II, marquis de Provence, défendit, en 1194[1], à ses sujets, sous peine de confiscation de tous leurs biens et des autres châtiments réservés aux coupables de lèse majesté, de recevoir dans leurs demeures aucun de ces Vaudois ou Pauvres de Lyon, d'assister à leurs prédications, de leur fournir des aliments ou de leur rendre aucun service. Un certain nombre d'entre eux s'étaient aussi rendus dans la Haute-Italie, principalement à Milan, où, comme nous l'apprenons par une lettre d'Innocent III, de l'an 1209, la com-

[1] Gieseler, II, 2, p. 558.

mune leur fit don d'une prairie pour la fondation d'une école, où le peuple se montra fort avide d'entendre la lecture des Livres saints. Un édit d'Othon IV, publié en 1198, signale également leur présence dans le diocèse de Turin. En Lorraine, l'évêque de Toul, en 1192, donne l'ordre d'arrêter tous les *Wadoys* et de les traduire devant son tribunal. Ils sont signalés d'une manière bien plus expresse dans la lettre qu'Innocent III adressa, en 1199, aux catholiques du diocèse de Metz[1]. « Notre frère, l'évêque de Metz, leur dit-il, nous apprend que dans son diocèse et dans votre ville un grand nombre de laïques, hommes et femmes, avides de connaître les Écritures, ont fait traduire en français (*gallico sermone*) les évangiles, les épîtres de Paul, le psautier, les *moralia* de Job, et d'autres livres, qu'ils lisent ensemble et se prêchent mutuellement dans des conventicules secrets, méprisant ceux qui ne les fréquentent pas comme eux, résistant en face aux prêtres qui veulent les instruire, et prétextant qu'ils trouvent dans leurs livres de bien meilleurs enseignements. Sans doute, ajoute-t-il, le désir de connaître les divines Écritures et d'exhorter à les suivre n'a rien de répréhensible, et doit être plutôt recommandé; mais ce qui est condamnable chez eux, c'est de tenir des assemblées secrètes, de mépriser ceux qui s'en éloignent, de s'arroger le droit de prêcher, de se railler de la simplicité des prêtres. Car telle est la profondeur des Écritures, que non seulement les simples et les illettrés, mais même les savants ne peuvent arriver à les bien comprendre; aussi était-il enjoint par la Loi de Dieu, de lapider toute bête qui toucherait à la sainte montagne..., et comme, dans l'Église, l'ordre des docteurs est, par privilège, chargé de la prédication, nul autre ne doit usurper sur eux cet office, etc. » La chronique d'Albéric raconte que des abbés envoyés par Innocent dans la ville de Metz, y brûlèrent tous les livres des Vaudois en dialecte roman, et travaillèrent à l'extirpation de leur secte, mais, selon Heisterbach, sans pouvoir y réussir. Nous les voyons enfin, de même, poursuivis à Strasbourg, où ils étaient connus sous le nom de « Winkler, » dans le diocèse de Besançon, en Bourgogne, et en Picardie, où plusieurs d'entre eux furent brûlés à l'instance d'un dominicain. Mais le plus grand nombre, de beaucoup, restèrent dans le midi de la France, et c'est de là et du nord de l'Italie que, poursuivis de ville en

[1] Innocent III, liv. II, Ep. 141.

ville par la haine de la hiérarchie romaine, confondus avec les pétrobrussiens et les cathares, mais résolus de conserver le droit d'annoncer la Parole de Dieu et de vivre conformément à l'Évangile, ils se réfugièrent dans les vallées profondes des Alpes qui séparent la Provence et le Dauphiné du Piémont, entre autres, dans celles de Frayssinières, de Pragela, d'Angrogne, de Saint-Martin, de Luzerne, de Pérouse. Dès avant 1312, ils s'étaient déjà tellement multipliés dans ces deux dernières, que leurs synodes y comptaient plus de six cents assistants[1]. Ils y furent, sans doute, persécutés encore. Thomas, comte de Savoie et les magistrats de Pignerol infligèrent, en 1220, une amende à ceux qui leur donneraient l'hospitalité; en 1297, ils eurent beaucoup à souffrir, dans la vallée de Pérouse; en 1312, l'un d'eux mourut du supplice du feu, et des attaques bien plus redoutables les y attendaient dans la suite. Néanmoins, dans ces vallées écartées, il leur fut plus facile que partout ailleurs d'échapper ou de résister aux persécutions et d'établir solidement la profession de leurs principes.

C'est là, selon le plus grand nombre des historiens protestants de notre époque[2] qui se sont occupés de ce sujet, l'origine des églises évangéliques vaudoises, aujourd'hui florissantes dans les mêmes contrées, et assurément aucune église de nos jours ne saurait en revendiquer une plus glorieuse.

Cependant ce n'est point celle qu'elles se sont longtemps attribuée. Selon une tradition répandue chez elles et adoptée à peu près jusqu'à nos jours par divers écrivains protestants, lorsque les disciples de Valdo se réfugièrent dans ces contrées, depuis bien des siècles déjà la doctrine évangélique y était fidèlement professée et invariablement établie. La plupart même assuraient qu'annoncée jadis directement aux habitants de ces vallées par les apôtres ou par leurs disciples immédiats, elle y avait dès lors été professée constamment et sans altération aucune, en sorte que, loin d'avoir jamais eu besoin de réforme, elles avaient été au contraire le point de départ de toutes les réformes évangéliques tentées dans les contrées voisines, au IVme siècle par Vigilantius, au VIIIme

[1] Herzog, *Real-Encycl.*, XVIII, 516.

[2] Citons entre autres MM. Herzog, Gieseler, Neander, Reuss, Cunitz, Schmidt, Leichler, etc. — Voy. Cunitz, *Les Vaudois au moyen âge*. Reuss, *Les versions vaudoises existantes* (*Rev. de Théol.*, juillet 1852). Herzog, *Die Waldenser* et *Real-Encycl.*, etc.

par Claude de Turin, plus tard par Bérenger, Henri, Pierre de Bruys, par Valdo lui-même qui, bien loin d'avoir donné son nom au parti, l'aurait emprunté à ces vallées, et porté à Lyon les principes dont il s'y serait imbu.

On comprend qu'en l'absence de toute critique historique, un peuple persécuté pour de prétendues nouveautés sacrilèges, ait cru pouvoir sincèrement présenter comme lui ayant été transmises depuis les apôtres, des doctrines chez lui assez anciennes pour qu'il en eût oublié l'origine. On comprend encore que les protestants, mis en demeure par les controversistes romains de prouver leur succession apostolique, fussent heureux de pouvoir produire l'origine évangélique d'églises en conformité de croyance avec eux; mais c'est là une assertion que ne justifie aucun document, aucun indice de quelque valeur, et que démentent au contraire toutes les données et les analogies de l'histoire. Aussi, depuis que la liberté de conscience, assurée aux Vaudois ainsi qu'aux réformés, les dispense de recourir à un tel argument, l'hypothèse sur laquelle il reposait a-t-elle été abandonnée par plusieurs même des écrivains qui l'avaient le plus ardemment soutenue. Il nous paraît donc inutile de la discuter de nouveau, aussi bien que celle qui fait remonter jusqu'aux réformes de Claude de Turin la pureté de la foi professée dans ces vallées. On se rappelle l'indignation avec laquelle ces réformes furent accueillies par les habitants de son diocèse, le malheureux état de ce diocèse ravagé pendant le Xme siècle par les Sarrasins et les Hongrois, enfin les ténèbres dont l'Europe entière fut couverte durant cette période.

Mais autant il nous paraît impossible de saisir, sous le point de vue des lumières religieuses, quelque liaison probable entre l'époque de Claude et celle de Valdo, autant la naissance des églises vaudoises nous paraît se rattacher étroitement à ce que nous connaissons de l'état des lettres et de la religion en France aux XIIme et XIIIme siècles. C'était l'époque du premier réveil des esprits, le premier essor d'une littérature chrétienne populaire, le premier essai de versions de la Bible et d'autres ouvrages religieux dans le dialecte roman. Claude de Turin, Agobard, Raban Maure, etc., étudiaient encore l'Évangile, mais en latin seulement, les Vaudois recommençaient à l'étudier, mais en langue vulgaire. Ceux-là, derniers représentants du réveil carlovingien, s'efforçaient d'entretenir le flambeau mourant, ceux-ci, agents d'un nouveau réveil,

essayaient de rallumer le flambeau éteint, et de le rallumer non plus pour les gens instruits seulement, mais pour le peuple. Entre ces deux époques, il y a comme un abîme, il y a le siècle de fer et c'est à la seconde que nous n'hésitons pas à rapporter l'origine des églises vaudoises du Dauphiné et du Piémont.

Ce lien paraîtra encore plus évident, si l'on compare, avec la littérature religieuse du midi de la France au XII[me] siècle, les ouvrages d'édification jadis déposés par les Vaudois dans les bibliothèques de Genève, de Dublin et de Cambridge. La ressemblance est frappante. C'est, sinon exactement le même dialecte que celui des écrivains romans, du moins un dialecte si semblable, que celui qui comprend l'un, comprend l'autre, et que les mêmes lexiques servent pour tous les deux. Raynouard les déclare presque identiques[1]. Dans la poésie, c'est le même mètre, le même agencement de rimes. Les sujets religieux traités sont les mêmes dans l'une et l'autre littérature; ce sont des explications du Décalogue, de l'Oraison dominicale, du Cantique des Cantiques, traduites ou imitées d'anciens auteurs, celles de quelques autres parties de la Bible, sous la forme, soit d'homélies, soit de poèmes. Ce sont de courts traités moraux et religieux, tels que classification des péchés, des vices et des vertus, opuscules sur les sept sacrements, sur les sept dons du Saint-Esprit, sur les quatre choses à venir, sur la mort, le jugement, les peines de l'enfer, les joies du paradis, le mépris du monde, l'utilité des afflictions etc. Si la manière de traiter ces sujets diffère, quant aux détails, ce sont du moins les mêmes idées qui y figurent, les idées réformatrices qui, depuis que la Bible était mise entre les mains des fidèles, commençaient à prendre faveur, l'urgence d'une prompte conversion, déduite de la proximité de la fin du monde[2], l'excellence de la pauvreté volontaire, la dégénération de l'Église, depuis

[1] *Choix de poésies des troubadours, Lexique roman*, I, 514.

[2] C'est en particulier le texte des premiers vers de la « Noble Leçon, » le plus remarquable poème de la littérature vaudoise.

Sovent deven velhar e istar en oracion
Car nos veyen aquest mont esser pres del chavon
Mot curios deorian esser de bonas obras far
Car nos veyen aquest mont de la fin apropiar.

Comparer ces vers à ceux de Pons de la Garde, vieux troubadour du XII[e] siècle:

Quar quascun jour proscham del feniment
Perche quascun confessar se dovria.

qu'elle a acquis des richesses et du pouvoir, le déchaînement contre l'avarice cléricale, contre le pardon vendu à prix d'argent, etc. Évidemment, ces deux littératures appartiennent à la même époque, au même mouvement intellectuel et religieux. Ce mouvement, d'où procédait-il? Est-ce des vallées du Piémont que, renfermé pendant une longue suite de siècles, il s'est tout à coup répandu dans les parties méridionale de la France? Ou bien est-ce du midi de la France que des religionnaires persécutés l'ont porté avec eux dans ces vallées où ils se réfugiaient?

Quand le seul énoncé de ces deux alternatives ne suffirait pas pour décider la question, examinons de plus près encore quelques-uns des opuscules dits vaudois.

Quelle apparence que chez de pauvres montagnards, tels qu'étaient, au XII[me] siècle, les indigènes de ces vallées, ait pu naître une poésie comparativement aussi correcte, aussi élégante, aussi harmonieuse que celle de quelques poèmes vaudois qu'on peut hardiment comparer aux meilleures productions des troubadours? Quelle apparence, qu'en s'adressant à ces pauvres gens, on ait cru devoir les prémunir contre la séduction d'une civilisation brillante, contre la somptuosité des demeures, le luxe des ameublements, les délices de la table, contre l'éclat des richesses et des honneurs mondains? Quelle apparence encore qu'au fond de ces vallées, si loin de toute bibliothèque, il se trouvât des auteurs capables de traduire correctement, de citer avec une parfaite connaissance de cause et même avec une exactitude d'érudit, non seulement les pères de l'Église, mais les docteurs scolastiques et mystiques, les saint Bernard, les saint Thomas, et même des théologiens beaucoup moins connus? Tous ces traits dénotent manifestement un pays où régnaient à la fois une civilisation matérielle très développée, et une culture littéraire et scientifique très avancée pour l'époque, et, par conséquent, vu le langage dans lequel ces opuscules sont écrits, tout nous indique pour leur lieu d'origine le midi de la France. Aussi les historiens précédemment nommés n'hésitent-ils pas à considérer les plus anciens opuscules vaudois comme composés dans cette contrée par les organes du mouvement religieux dont nous avons parlé, et apportés par eux ou par leurs disciples comme manuels de dévotion dans les montagnes où ils furent obligés de chercher un asile.

Telle est aussi notre opinion relativement à ces ouvrages. Nous pen-

sons, en un mot, que si les vallées du Piémont et du Dauphiné furent dès longtemps avant la réformation le siège d'églises évangéliques, en opposition avec celles qui dominaient dans les provinces voisines, c'est que les organes les plus zélés et les plus courageux de ce réveil que nous avons vu naître en France au XIIme siècle, traqués de provinces en provinces par les agents de la hiérarchie et décidés à ne point renier leurs principes, quittèrent leur pays à travers mille dangers et au prix de mille privations, et se réfugièrent dans la partie montagneuse du Dauphiné et du Piémont[1]. Ces froides et âpres vallées, fort peu peuplées, surtout depuis les invasions des Sarrasins, et qu'Étienne de Bourbon, après les tournées qu'il y fit en qualité de frère prêcheur, représente comme habitées seulement par quelques pâtres qui n'avaient pas même d'abri contre les intempéries et passaient les nuits à veiller sur leurs troupeaux, sans doute ne comptaient chez elles que peu de prêtres à poste fixe, tout au plus quelques moines qui les visitaient en passant. Aussi, en 1463, le célèbre dominicain Vincent Ferrero et le pape Grégoire XI avouaient eux-mêmes que c'était le manque de pasteurs qui avait favorisé le développement de l'hérésie dans ces contrées. Les fugitifs en question, disciples de Valdo ou autres, des cathares même, car on en comptait quelques-uns parmi eux, purent donc s'y établir presque sans obstacle ; la supériorité de leur zèle et de leurs lumières leur acquit un facile ascendant sur le petit nombre des grossiers habitants qu'ils y trouvèrent ; l'industrie et l'agriculture qu'ils y introduisirent, l'activité que le besoin les força à déployer les y firent rapidement prospérer ; leur population s'accrut comme celle de tous les pays où l'agriculture se substitue à la vague pâture et, grâce à leur union, aux remparts naturels qui les protégeaient, grâce aussi à l'appui de quelques seigneurs du voisinage qui profitaient de leur industrie pour faire valoir leurs terres, ils purent conserver chez eux le trésor de vérité évangélique que la persécution dissipa en tant d'autres lieux.

Ainsi s'explique de la manière la plus naturelle, la plus conforme à toutes les analogies de l'histoire, l'origine et le maintien des églises vaudoises. Ce n'est plus le phénomène exceptionnel d'une église subsistant sans altération depuis le temps des apôtres, ni celui d'une com-

[1] Ce fut probablement d'abord dans celles du Dauphiné qu'ils s'établirent : c'était l'asile le plus à leur portée ; les Vaudois du Piémont déclaraient eux-mêmes être venus du Dauphiné, de Pragela et de Frayssinière.

munauté évangélique naissant spontanément et sans cause appréciable au milieu des solitudes des Alpes, tandis qu'aucun fait semblable ne se manifestait ailleurs, ni cette distinction bizarre de deux espèces de vaudois, les uns établis de toute antiquité dans les vallées du Piémont et tirant leur nom de ces vallées, les autres, disciples de Valdo, tirant leur nom du sien et venant se réunir aux premiers. C'est le produit naturel d'un mouvement religieux parfaitement constaté, que la marche des événements et des idées devait nécessairement amener, mais qui ne pouvait pour le moment se maintenir ni subsister que dans une contrée solitaire et écartée. C'est ainsi que précédemment les chrétiens bretons persécutés s'étaient concentrés dans les montagnes du pays de Galles, que nous verrons plus tard les taborites de Bohême se concentrer en Moravie, les unitaires du XVIme siècle en Transylvanie, les protestants français dans les Cévennes, etc. Tels furent pour les disciples de Valdo les lieux de refuge où nous venons de les voir confinés. C'est encore là que nous les retrouverons plus tard.

4. INQUISITION

Malgré les persécutions que nous venons de voir sévir contre les différentes sectes antihiérarchiques, et malgré les scènes de carnage et d'extermination auxquelles le catharisme semblait devoir pour jamais succomber, l'hérésie continuait à se propager sourdement de contrée en contrée. Les papes, ne pouvant se flatter d'avoir toujours à leur disposition des armées de croisés, ni des juges aussi intéressés qu'eux-mêmes à la poursuivre, eurent recours à des moyens plus efficaces, quoique plus lents, en établissant un système régulier et permanent d'enquête et de procédure contre les hérétiques.

D'après un décret de Lucius III (1184), que ce pape n'avait pu mettre à exécution, mais qui fut renouvelé dans le concile de Latran (1215), et étendu (1229), par le concile tenu à Toulouse, sous la présidence des légats de Grégoire IX, et de concert avec les autorités civiles et ecclésiastiques du pays, il fut décidé que les évêques et les archevêques devraient, dans chaque paroisse, soit de la ville, soit de la campagne, faire choix d'un prêtre et de deux, trois, ou plusieurs laïques, qui s'engageraient par serment à s'enquérir (*inquirant*) fidèlement et soigneusement de tous les hérétiques résidant dans la paroisse, à visiter toute maison et jusqu'aux moindres réduits qui seraient suspects à cet égard,

et à dénoncer au seigneur du lieu tout hérétique, fauteur ou receleur d'hérétiques, qu'ils pourraient découvrir. Toute personne qui en souffrait dans ses domaines devait être dépossédée et punie corporellement; toute maison où l'on en découvrait devait être abattue; tout magistrat qui négligerait de faire son devoir dans ces poursuites, dénoncé par l'évêque du lieu, devait perdre son bien et sa charge; les hérétiques découverts et convertis devaient être éloignés des villes suspectes, et forcés de résider dans les villes catholiques; ceux qui s'étaient soumis par la crainte du supplice, tenus en prison aux frais de ceux qui posséderaient leurs biens. De plus, toute personne de l'un ou de l'autre sexe, dès l'âge de douze ou de quatorze ans, devait renier publiquement toute hérésie contraire à la foi catholique, et jurer qu'elle voulait demeurer fidèle à cette foi, poursuivre, dénoncer les hérétiques par tous les moyens possibles, et renouveler ce serment tous les deux ans, sous peine de devenir elle-même suspecte d'hérésie, comme elle le devenait aussi, pour peu qu'elle négligeât de se confesser et de communier aux trois fêtes. Tout hérétique ou suspect d'hérésie ne pouvait, en cas de maladie, se faire soigner par un médecin.

Cependant, c'est à tort qu'on a vu dans ce décret l'établissement de l'inquisition proprement dite, car les évêques avaient de tout temps été chargés du soin de rechercher, de juger et de dénoncer à l'autorité les hérétiques de leurs diocèses; on ne faisait donc par ce règlement que les stimuler davantage, et mettre à leur disposition des moyens plus efficaces pour l'acquit de ce devoir. Malgré la sévérité de quelques-uns d'entre eux, de celui de Strasbourg entre autres, qui, en 1212, fit brûler en un seul jour cent personnes pour avoir rejeté les jeûnes de l'Église et le célibat sacerdotal, les évêques n'avaient plus, aux yeux des papes, assez d'autorité, ne déployaient plus dans l'exercice de leur charge assez de vigilance, ni assez de vigueur. Trop dépendants de leurs troupeaux, trop souvent aussi déconsidérés auprès d'eux, ayant tout à craindre de leur part, s'ils usaient de trop de sévérité, ils ne s'acquittaient de cette tâche qu'avec mollesse, fermaient les yeux sur les menées et les progrès de certaines hérésies qui, du midi de la France, se répandaient déjà en Italie, et pénétraient jusqu'à Rome. Pour de telles fonctions, il fallait des hommes d'une autre trempe, et placés dans d'autres conditions, des hommes qui, ne tenant au monde par aucun lien, ne craignissent pas de se montrer au besoin durs et impitoyables. On pouvait

à cet égard faire bien plus de fonds sur le clergé régulier, sur les ordres mendiants en particulier, qui n'avaient aucun poste fixe, qui, inquiétés ou menacés dans un pays, se transportaient aisément dans un autre, trouvaient partout des couvents de leur ordre prêts à les recevoir, et pour les seconder dans leurs enquêtes, des frères tertiaires, simples laïques qui, répandus dans le monde, pouvaient, sans exciter la défiance, les tenir informés de tous actes et propos suspects.

Parmi les ordres mendiants, il y avait encore un choix à faire. Les franciscains, au moins les plus respectés d'entre eux, les franciscains spirituels ou de l'étroite observance, enchaînés avant tout à leur vœu de pauvreté, lui sacrifiaient volontiers leur vœu d'obéissance; pour rester fidèles à la règle du fondateur, ils ne craignaient pas d'entrer en collision avec la cour de Rome, et même lorsqu'elle les poussait à bout, de fraterniser avec les hérétiques, objets de sa haine. Elle n'avait rien de semblable à craindre des dominicains. Pour ceux-ci le vœu de pauvreté n'avait jamais été qu'une enseigne, arborée par politique, et dont ils faisaient aisément litière, pour se vouer tout entiers et avec une implacable rigueur, à la répression de l'hérésie. Dès leur fondation, ils s'étaient signalés dans la publication et l'exécution de la croisade contre les Albigeois. Leur ordre tertiaire décoré du titre de « Frères de la milice de Christ, » n'avait pas déployé moins de zèle pour cette cause.

Ce fut donc, sinon exclusivement, du moins tout spécialement par leur moyen, et en faveur de leur ordre, que le pape Grégoire IX, par un règlement dressé en 1232 pour l'Allemagne, l'Autriche et l'Aragon, et en 1233 pour la Lombardie et le midi de la France [1], institua d'une manière permanente le tribunal de l'Inquisition (*inquisitores hæreticæ pravitatis*), chargé de rechercher et de juger en tous lieux les coupables ou suspects d'hérésie, et de les livrer à l'autorité civile qui, de son côté, devenue, non plus seulement l'auxiliaire, mais l'instrument, la servante soumise de la puissance papale, était chargée, ou plutôt sommée par le saint-siège d'exécuter les arrêts de ce tribunal. Et dans le cas où princes ou inquisiteurs répugneraient à s'acquitter de l'office qui leur était dévolu, saint Thomas qui avait plaidé la cause des indulgences, ne jugea pas plus difficile de plaider celle de l'inquisition [2].

[1] Voy. Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, p. 579.
[2] Thomas d'Aquin, *Secunda secundæ quæst.*, X, art. 8.

A cette question : les infidèles doivent-ils être contraints à embrasser la foi ? Thomas d'Aquin répond négativement, s'ils ont été toujours infidèles. Mais quant à ceux qui avaient été chrétiens et qui avaient ensuite renié la foi ou étaient tombés dans l'hérésie, il fallait les contraindre par des peines corporelles à remplir ce qu'ils avaient promis, et à demeurer fidèles à ce qu'ils avaient embrassé. « Il y a deux choses, dit-il, à considérer, relativement aux hérétiques, l'une en ce qui les concerne eux-mêmes, l'autre en ce qui concerne l'Église. En ce qui les concerne, ils ont par leur péché mérité, non seulement l'excommunication, mais la mort. Car si ceux qui faussent la monnaie avec laquelle on se procure la subsistance temporelle, sont punis de mort par un juste arrêt de l'autorité, combien plus ceux qui corrompent la foi qui est la vie de l'âme. En ce qui concerne l'Église, elle doit sans doute user de miséricorde pour la conversion de l'hérétique, et c'est pourquoi elle ne le condamne qu'après un premier et un second avertissement. Mais si, après avoir observé ce précepte de saint Paul, elle trouve l'hérétique opiniâtre et endurci, l'Église qui ne peut plus espérer sa conversion, mais qui doit pourvoir au salut des autres fidèles, le retranche de son sein par l'excommunication, et le remet ensuite au juge séculier qui le retranche du monde par la mort. Quand on retrancherait ainsi du monde tous les hérétiques, ce ne serait point enfreindre le commandement du Seigneur, car il n'ordonne de laisser l'ivraie que quand on ne pourrait l'arracher sans arracher aussi le bon grain. Ce ne serait point non plus pécher contre la charité, car il y a deux sortes de biens, les biens temporels et les biens spirituels, beaucoup plus excellents, et auxquels la charité chrétienne doit pourvoir avant tout. Si donc les biens temporels du prochain, tels que ses possessions, son honneur, sa liberté, sa vie, sont un obstacle, soit à son salut, soit au salut des autres hommes, la charité veut qu'on les lui ôte, et c'est pourquoi les hérétiques relaps, lors même qu'ils rentrent une seconde fois dans l'Église, comme ils pourraient, si on les laissait vivre, retomber une troisième fois et scandaliser par leur chute les autres fidèles, doivent bien être admis à la pénitence, mais non exemptés du supplice. » Innocent III avait parlé dans le même sens : « C'est pour cela que les princes portent le glaive, afin de protéger la foi des orthodoxes... Le temps est venu où le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel doivent coopérer ensemble pour la défense de l'Église..., afin que le bras temporel écrase ceux qui ne se

laisseront pas ramener du péché par la discipline ecclésiastique. Levez-vous, soldats de Christ, levez-vous, princes très chrétiens... Ceignez-vous de l'épée[1]. »

Ce fut donc en sûreté de conscience qu'en 1228 la reine Blanche, mère et tutrice de saint Louis, put adresser son fameux édit de persécution aux bourgeois de Narbonne, qu'en 1233 Raymond VII, de Toulouse, revenant vaincu de la croisade, put se joindre aux persécuteurs des Albigeois, que Frédéric II, en 1234, pour regagner les bonnes grâces de Grégoire IX, put condamner les hérétiques à périr dans les flammes et autoriser les catholiques fidèles à s'emparer des domaines des princes qui les épargneraient. Ainsi fut dressé le code pénal de l'inquisition.

Quant à la procédure, la cour de Rome, par l'organe d'Innocent IV (1254), de Clément IV (*Questiones 15 ad inquisitores*), et de Clément V (décret du concile de Vienne en 1311), se chargea, à mesure que le besoin l'exigeait, d'en tracer les règles. Plus tard (1399), le dominicain Eymeric publia, sous le titre de *Directorium*, le manuel des inquisiteurs que d'autres complétèrent encore dans la suite[2].

Voici quelques-unes des principales maximes qui servaient de base à la procédure du saint office. Il devait conserver autant que possible les formes usitées au confessionnal. Au lieu de déclarer au prévenu de quoi il était accusé, il devait chercher par des questions générales à le lui faire avouer, lui demander une confession soi-disant volontaire de ses erreurs en matière de foi, par exemple des paroles blasphématoires qu'il aurait pu prononcer contre la religion et contre l'Église, des assemblées hérétiques où il aurait pu se trouver, etc. S'il ne faisait de lui-même aucun aveu, on le mettait alors sur la voie, et on lui demandait s'il n'avait pas tel jour prononcé telle parole hérétique. On devait l'examiner très spécialement sur les passages de l'Écriture contre les pharisiens, appliqués au clergé. C'étaient les allu-

[1] Voy. encore le discours d'Innocent à l'ouverture du concile de Latran : « Les hommes que l'homme vêtu de lin n'a pas marqués de la lettre T (la croix), il faut les frapper. »

[2] Voyez le *sacro arsenale*. Voyez encore Hahn, *Gesch. d. Wald.*, t. II, p. 730-743. Décrets de divers papes et conciles. *Real-Encycl.*, VI, 465. Mansi, t. XXIII, 689. — *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 7, 9, etc. — Strœhlin, *Encycl. relig.*, art. *Inquisition*. — Voyez en particulier l'ouvrage de Reinerus *contrà Valdenses*, *Bibl. Patr.*, t. XXV, p. 273.

sions à de tels passages que le clergé de ce temps redoutait avant tout[1]. Mais on devait avoir grand soin de ne lui faire connaître de quelque manière que ce fût les dénonciateurs ou les témoins qui avaient déposé contre lui. S'il n'avouait pas encore et qu'on eût quelque raison de suspecter sa sincérité, on le soumettait, selon l'ordre donné primitivement en 1252 par Innocent IV, à des tortures qui devaient cependant être ménagées de manière à ne causer ni la mort ni la perte d'un membre[2]. Pendant la question, on exigeait de lui, outre l'aveu de ses propres hérésies, la dénonciation de ses complices et de tous les hérétiques qu'il pouvait connaître, et l'on renouvelait l'interrogatoire et la torture aussi longtemps qu'on le soupçonnait de quelque réticence[3].

Du reste, l'aveu de l'accusé n'était pas une condition indispensable pour sa condamnation ; sa culpabilité pouvait être établie par le témoignage seul, indépendamment de toute autre preuve, et il était de règle qu'aucun témoignage, de quelque part qu'il vînt, ne devait être négligé. On recevait les dénonciations et les dépositions de toutes personnes, même les plus criminelles et les plus infâmes, attendu, est-il dit dans le décret du concile de Narbonne de 1235, que pour un aussi grand crime que l'hérésie, on ne doit négliger aucun moyen qui puisse mettre sur la trace du coupable. Une maxime fondamentale qui servait de base aux procédures de l'inquisition était qu'il valait mieux faire périr cent catholiques irréprochables que de laisser échapper un seul hérétique, puisqu'ainsi l'on assurait aux premiers le paradis, tandis que l'autre pourrait à lui seul infecter une multitude d'âmes; et d'ailleurs, ajoutait-elle bénignement, l'innocent condamné a toujours la consolation de penser qu'il souffre pour la justice.

Les moindres indices suffisaient pour rendre un homme suspect d'hérésie. Être resté excommunié pendant un an sans avoir demandé l'absolution, avoir négligé de dénoncer un hérétique que l'on connaissait, avoir refusé main forte aux inquisiteurs, avoir négligé de faire révoquer des mesures réputées contraires aux intérêts du tribunal, avoir aidé un hérétique de ses conseils ou de ses services, avoir énoncé, soit de vive voix, soit par écrit, quelque mesure qui pouvait conduire à l'hérésie, lire quelques pages innocentes détachées d'un livre pros-

[1] Reinerus, c. IX.
[2] Gieseler, II, 2, 581.
[3] Llorente, t. I, c. 4, p. 98-140.

crit, remettre un livre à l'inquisiteur sans déclarer de qui on le tient, le brûler soi-même[1], étaient autant de motifs suffisants pour attirer sur un homme l'attention du tribunal.

Pour intéresser tout à la fois les inquisiteurs à s'acquitter avec zèle de leur charge, les princes à les seconder, et les fidèles à dénoncer, les biens de tout hérétique convaincu étaient confisqués au profit du tribunal, qui en faisait part aux délateurs et au trésor public; on comprend que par ce moyen l'ouvrage ne manquait pas au saint-office; sans compter les dénonciations qui tous les jours étaient le fruit de la haine ou des vengeances personnelles, puissamment favorisées par le secret. Pendant que l'inquisition sévissait en Allemagne[2], une prostituée, feignant d'être hérétique, fit condamner au feu, comme ses complices, ses parents qui voulaient la deshériter. — Les inquisiteurs zélés avaient mille moyens, dans leur interrogatoire, pour trouver coupable le malheureux qui leur était dénoncé. Ils le pressaient sur des points de théologie tout à fait hors de sa portée, lui posaient des questions captieuses et le faisaient d'autant mieux tomber dans le piège qu'il faisait plus d'efforts pour y échapper[3].

Si malgré ces enquêtes perfides, malgré tous les moyens mis en œuvre pour grossir le nombre des condamnés, le délit d'hérésie n'était pas suffisamment prouvé, l'accusé, avant d'être relâché, devait faire abjuration publique des erreurs qui lui avaient été imputées. Si le soupçon n'était que léger (*de levi*), il était condamné à une pénitence plus ou moins longue. Mais malheur à lui s'il se rendait de nouveau suspect, car alors il était traité comme relaps, c'est-à-dire presque infailliblement condamné; car il n'était rien de plus rare que de sortir deux fois sain et sauf des mains du redoutable tribunal. Si le soupçon était très grave (*de vehementi*), l'accusé devait pendant toute sa vie porter le *san benito*, espèce de vêtement infamant en forme de scapulaire; quelquefois même il était condamné à la prison perpétuelle, ses biens confisqués, sa famille vouée à l'infamie, et lui-même obligé d'abjurer dans un jour de fête solennel les erreurs qui lui avaient été imputées. En cas de refus, il était traité comme hérétique obstiné.

L'accusé n'avait un défenseur que pour la forme, car il ne lui était

[1] *Hist. litt.*, XXIV, 95.
[2] Voy. Gieseler, II, 2, 584.
[3] Exemple de ces questions, Gieseler, II, 182.

permis de conférer avec lui qu'en présence d'un inquisiteur, et il n'en pouvait recevoir aucun conseil.

Tout homme détenu dans les prisons de l'inquisition voyait se rompre tous ses liens avec le monde; nul n'osait, de peur de se rendre suspect, lui rendre le moindre service, lui tendre le moindre secours; à peine était-il permis à un fils de donner du pain à son père en danger de mourir de faim dans les cachots; et encore n'était-ce qu'en considération de ce qu'en prolongeant ses jours, il pouvait amener sa conversion [1]. La religion, disait le saint-office, doit aller avant toute espèce de parenté [2], et c'est pourquoi elle pouvait forcer en tous temps les parents à déposer les uns contre les autres. Il paraît qu'elle pouvait passer aussi sur le corps de la justice, car on se rendait coupable d'hérésie en payant un créancier qui en était lui-même accusé.

Quand un homme avait été convaincu d'hérésie, il était relaxé par le tribunal, c'est-à-dire remis au bras séculier, avec prière de le traiter avec humanité; mais ce n'était là qu'une formule hypocrite de plus; car l'intention bien arrêtée du tribunal, comme nous l'apprenons par le *Sacro arsenale* de l'Inquisition de Rome [3], était que l'hérétique obstiné fût brûlé vif; et plus d'un prince, pour avoir pris à la lettre la doucereuse recommandation du tribunal, s'est vu lui-même traduit en jugement comme suspect.

On réservait ordinairement les abjurations et les exécutions à mort pour les jours de fêtes solennelles [4], et l'on appelait cela des actes de foi (en espagnol *auto-da-fé*). Il en résultait que des malheureux condamnés attendaient souvent pendant plusieurs mois leur supplice; pendant ce temps, l'on s'efforçait de les convertir et d'obtenir d'eux par des promesses fallacieuses une rétractation qui ne les sauvait point et leur valait tout au plus la grâce d'être étranglé avant d'être jeté dans les flammes; quant à l'hérétique impénitent, il était brûlé vif. Que si l'inquisition préférait la peine du feu à toute autre, c'était par un scrupule religieux : l'Église, disait-elle, avait horreur du sang. On sait que les princes, avec toute leur cour, étaient souvent invités à ces horribles solennités, et de manière à ne pouvoir se dispenser d'y assister.

[1] *Sacro Arsen.*, p. 10, § 245.
[2] Ibid., § 58.
[3] Part. 10, § 95.
[4] Voyez le détail et les figures dans Limborch.

Ce sinistre tribunal ne s'établit pas partout sans opposition. Dès la première année de son introduction (1233), deux inquisiteurs furent massacrés dans la province d'Alby. A Narbonne, l'année suivante, le peuple arracha des mains des familiers du saint-office un bourgeois dont on voulait s'emparer et chassa l'archevêque qui, pour ce fait, avait lancé l'interdit contre la ville. A Toulouse, comme les inquisiteurs voulaient faire périr un hérétique dans les flammes, le peuple s'ameuta et leur fit lâcher prise, mais bientôt l'infortuné fut repris et brûlé vif avec plusieurs autres victimes qu'ils avaient amenées de Lavaur. De là ils se rendirent dans le Quercy où ils exhumèrent plusieurs hérétiques pour les brûler, puis à Moissac, où ils firent périr sur le bûcher deux cents personnes; à leur retour à Toulouse, comme ils se disposaient à remplir de nouveau leur office, le peuple se concerta pour leur refuser l'entrée de toutes les maisons, en sorte qu'ils furent réduits à vivre d'aumônes secrètes; puis il les chassa de la ville, et quelques années plus tard, il en fit mourir quatre qu'on avait essayé de lui renvoyer. Toutefois, grâce à la protection particulière de saint Louis qui supplia le pape Alexandre IV d'étendre les bienfaits de l'inquisition à tout son royaume, elle parvint à triompher de ces premières oppositions.

L'Italie, devenue de bonne heure le refuge des vaudois et des albigeois persécutés en France, eut aussi de bonne heure ses tribunaux d'inquisition. Dès 1231, plusieurs patarins furent brûlés à Rome. La ville de Plaisance, il est vrai, chassa (1234) l'inquisiteur qu'on lui avait donné; à Parme, en 1279, après le supplice d'une femme de distinction brûlée pour cause d'hérésie, le peuple entra de force dans le couvent des dominicains, le pilla, et blessa ou tua plusieurs moines. A Venise, les magistrats, jaloux de leurs droits, et craignant, non sans raison, de se voir eux-mêmes victimes du saint-office, n'en permirent l'établissement (1249) que sous la condition de faire eux-mêmes partie du tribunal, ne laissant aux ecclésiastiques que le jugement du droit, et se rendant eux-mêmes juges du fait, partage qui fut loin de plaire aux inquisiteurs et au saint-siége. Gênes, Mantoue, Bergame, Vérone, résistèrent de même avec courage; à Ferrare, il fallut menacer la ville de l'interdit pour obtenir la destruction des restes d'un cathare mort en odeur de sainteté. Mais dans d'autres parties de l'Italie, les papes eurent plus de succès, ils établirent sans opposition un

tribunal à Viterbe pour toutes les provinces environnantes, et en 1285 dans l'île de Sardaigne, où de nombreux hérétiques s'étaient réfugiés.

En définitive, à peu près partout, l'odieuse inquisition triompha et parvint à se maintenir, et si elle y réussit, ce fut, chose étrange, en étendant la sphère de son action, en ajoutant des victimes à d'autres victimes, en spéculant, tantôt sur les aveugles antipathies de certains peuples, tantôt sur la politique de certains rois. Ainsi, dans le midi de la France où l'inquisition s'établit d'abord, elle servit, comme on l'a vu, l'ambition de la royauté qui, après s'être assuré la possession de ces riches provinces, en avait besoin pour y surveiller et y réprimer toute tentative d'affranchissement. Au XIII[me] et au XIV[me] siècles, elle était établie en France du nord au midi. On la trouve à Toulouse, à Carcassone, à Marseille, à Narbonne, à Bar-le-Duc, à Metz, à Douai, à Saint-Quentin, à Paris. Cette ville, en 1304, vit brûler 114 vaudois. En Champagne, en 1235, frère Robert avait fait brûler 183 hérétiques. Tous les livres des cathares furent détruits, presque tous ceux des vaudois, et le marquis de Montferrand, en Auvergne, brûla, en 1215, tous ceux qu'il avait amassés, et qui appartenaient à différentes sectes[1].

En Allemagne, où s'installa le tribunal à peu près en même temps, par le ministère du trop fameux Conrad de Marbourg, confesseur d'Élisabeth de Hongrie, il fut le principal instrument de l'asservissement des Stédingiens, peuplade moitié saxonne, moitié frisonne, qui essayait de défendre son antique indépendance contre l'oppression de ses maîtres temporels et spirituels, les comtes d'Oldenbourg et l'archevêque de Brême, et ne voulait plus, ni des corvées, ni des dîmes sous le poids desquelles on l'écrasait. Déjà (1232) Grégoire IX avait fait, sous mains, prêcher la croisade contre les Stédingiens, lorsque Conrad, appelé à intervenir comme inquisiteur de la foi, les dénonça au pape, non plus seulement comme des schismatiques et des rebelles, mais comme suspects de sorcellerie, comme liés par un pacte avec le diable, et capables de toutes sortes de maléfices. Il souleva ainsi contre ce peuple et ses chefs l'animadversion populaire[2]. Sur son rapport, Grégoire (1234) fit ouvertement prêcher contre eux de nouvelles croi-

[1] Littré, *Revue des Deux-Mondes*, septembre 1864, p. 422.
[2] Voy. Mansi, XXIII, 323.

sades. Cette fois, deux armées, beaucoup plus nombreuses que la première, mirent leur pays à feu et à sang, massacrèrent des milliers d'hommes, firent périr les prisonniers dans les flammes, et forcèrent les malheureux débris de ce peuple à se soumettre au joug de ses oppresseurs. Sur les représentations que lui firent les archevêques de Mayence, de Trèves et de Cologne, pour l'engager à modérer son zèle, il fit prêcher contre eux-mêmes la croisade. Mais telle fut l'horreur que ces massacres excitèrent en Allemagne, qu'une vive résistance s'y manifesta dès lors contre toute espèce d'inquisition, et le pays fut pour longtemps à l'abri de ce fléau. Conrad lui-même périt enfin victime de la fureur populaire.

En Angleterre et dans les pays scandinaves, l'inquisition ne fit qu'une apparition passagère. Dans les Pays-Bas, au contraire, elle déploya dès le XIIIme siècle ses rigueurs contre les partis hérétiques qui s'y étaient formés. En Espagne, où elle s'établit en 1248, sous la direction du canoniste dominicain, Raymond de Pennaforte, non sans y causer d'abord beaucoup d'effroi, elle ne tarda pas cependant à se concilier la royauté et le peuple par les divers moyens que nous venons d'indiquer. Mais on a vu que ce fut à la fin du XVme siècle, sous la présidence du cardinal Torquemada, qu'elle y déploya son infernale puissance contre les maures et contre les juifs d'abord, ce qui lui assura dans tous les rangs du peuple espagnol une multitude d'agents empressés sous le titre de « familiers » du saint-office; plus tard elle aida Ferdinand le Catholique à se débarrasser, sous prétexte d'hérésie, des partisans des libertés publiques, et en partageant avec lui le produit des confiscations. On estime que pendant les dix-huit années que le cardinal Torquemada exerça en Espagne l'office d'inquisiteur général (1480-1498), 10,200 personnes y furent brûlées vives, 6,860 en effigie, 97,000 condamnées à l'infamie, à la confiscation, à la prison perpétuelle ou à l'exclusion des emplois publics, ce qui porte à 114,000 le nombre de familles ruinées sous ce farouche inquisiteur.

L'inquisition, au reste, ne se rendit pas seulement redoutable aux peuples; elle le fut pour les souverains eux-mêmes, quelquefois aussi pour les papes. Lorsque Alexandre VI, pour enrichir le trésor apostolique, voulut vendre des absolutions à ceux qu'elle avait condamnés pour crime d'apostasie, elle éleva de telles réclamations que le pape fut obligé d'annuler toutes celles qu'il avait accordées.

Cependant, les papes songèrent rarement à se plaindre du pouvoir excessif de l'inquisition. Ils trouvaient en elle un appui trop efficace pour leur propre puissance. Le confessionnal et le saint-office, les indulgences et l'inquisition, tels étaient les deux piliers de leur puissance; par les unes ils attiraient à eux les pécheurs opulents, par l'autre ils brisaient les âmes fières et indépendantes.

Remarquons, en finissant, qu'il y eut fort peu d'impies et d'athées proprement dits poursuivis par l'inquisition; cependant, il n'en manquait pas au XVme siècle; mais ces erreurs semblaient peu dangereuses aux papes; la sévérité du tribunal tombait principalement sur des hommes à la fois éclairés et religieux, que leur zèle portait à examiner, et leur conscience à rejeter les dogmes sur lesquels les papes fondaient leur pouvoir. Remarquons aussi que ce fut un des pontifes les plus méprisables, l'infâme, l'abominable Sixte IV, qui rétablit l'inquisition en Espagne, et apprenons de là ce que vaut, pour la démonstration des sentiments religieux, l'esprit de fanatisme et de persécution que de nos jours on essaie encore quelquefois de signaler comme marque de zèle.

DEUXIÈME SECTION

PREMIÈRES ATTEINTES PORTÉES AU SYSTÈME CATHOLIQUE ROMAIN

(1300—1520)

L'activité qu'une religion déploie pour affermir ou pour étendre son empire dans le monde est rarement favorable au maintien de ses doctrines et de ses institutions primitives. A son insu, ou de propos délibéré, elle modifie son régime intérieur en vue des conquêtes auxquelles elle aspire et des luttes qu'elle est appelée à soutenir. C'est ce qui nous a expliqué les nombreuses altérations introduites dans l'Église au moyen âge. Le premier réveil des intelligences au XIIme siècle s'était trouvé lui-même impuissant pour l'en dégager. La science théologique n'avait pu entrer dans les nouvelles routes qui lui étaient ouvertes, qu'en se subordonnant ou s'asservissant à la politique et aux intérêts du siège romain. Encore absorbée par son but principal, l'Église ne s'en laissait distraire par aucune tentative sérieuse de réforme intérieure. Tout occupée de ses luttes en orient contre l'islamisme, de ses conquêtes au nord sur le polythéisme, elle cherchait, plus que jamais, sa force dans son unité, son unité dans l'absolue soumission aux directions de Rome.

A partir de la fin du XIIIme siècle, la situation commence à changer. Les chrétiens sont définitivement chassés de l'Asie; en revanche, l'islamisme est dompté en Europe, les païens du nord sont presque tous, ou convertis ou soumis, le nouveau monde vient à peine de s'ouvrir aux missionnaires. Pour le moment, en un mot, les luttes extérieures de l'Église sont terminées. L'activité chrétienne, qui ne trouve

plus d'emploi au dehors, va désormais se replier au dedans, les forces, jusque-là réunies contre l'ennemi extérieur, vont en partie se diriger du côté des réformes ; le système dominant, approprié à l'ancien ordre de choses, va rencontrer de plus vives résistances : les intérêts, les idées, les sentiments qu'il froissait vont avec plus de hardiesse et de succès se liguer contre lui, et donner lieu à des essais de réaction qui, au XIVme et au XVme siècles, commencent à tenir une place importante dans l'histoire intérieure de l'Église latine, et servent de prélude à la grande crise du XVIme.

Le système catholique romain avait embrassé dans son développement toutes les branches de l'activité religieuse, intellectuelle et sociale; nous verrons les essais de réaction qu'il provoque se produire également dans chacun de ces domaines, dans la sphère politique, comme dans la sphère ecclésiastique, sur le terrain scientifique et littéraire, comme sur le terrain religieux proprement dit.

CHAPITRE I

RÉACTION POLITIQUE

Le progrès continu est la loi des peuples comme des individus, et ce n'est qu'en se pliant aux exigences de cette loi qu'on obtient sur eux un empire légitime et durable.

La tutelle de l'Église qui, au commencement du moyen âge, avait protégé l'enfance des nouveaux peuples chrétiens, leur était devenue de moins en moins nécessaire. Unis entre eux par les luttes communes qu'ils avaient eu à soutenir, ils avaient moins besoin qu'autrefois du lien ecclésiastique. Les lumières, auparavant concentrées dans le sein du clergé, avaient commencé à se répandre chez les laïques. Les peuples trouvaient désormais, en dehors du sanctuaire, des hommes capables de les instruire, de gérer leurs affaires, de rédiger leurs lois, de juger leurs différends. Leurs intérêts, en se multipliant, en se diversifiant, se séparaient de plus en plus de ceux de l'Église, non sans doute que la religion, comprise dans son sens le plus élevé, n'embrasse tous les vrais intérêts des peuples, mais parce que les intérêts de l'Église s'étaient au moyen âge absorbés dans ceux d'une caste étrangère aux rapports généraux de famille et de nationalité, d'une caste qui, ne connaissant d'autre patrie que Rome, d'autre famille qu'elle-même, revêtant une attitude de plus en plus égoïste envers les autres classes, et à qui tout progrès social, du moment qu'il ne lui profitait pas, devenait indifférent, si ce n'est suspect et odieux.

Pendant le règne de la féodalité, lorsqu'au-dessous des grands propriétaires il n'y avait guère que de misérables serfs attachés à la glèbe, et travaillant pour autrui, le clergé, dépositaire des fonds de la charité, avait formé entre eux un précieux intermédiaire. Il rece-

recevait dans ses monastères les enfants que leurs parents ne pouvaient élever, ni apanager, dans les ordres ecclésiastiques, les adultes auxquels toute carrière civile était fermée, il nourrissait à la porte des églises et de couvents des multitudes de pauvres prolétaires.

Mais ces ressources devenaient de jour en jour plus insuffisantes. Ce que le clergé recevait pour les malheureux, n'arrivait pas tout entier à sa destination. Une égoïste prévoyance, l'envie de jouir ou de briller, cachées sous le prétexte de la majesté du culte et de la dignité du sacerdoce, se faisaient sur les richesses de l'Église une part qui finissait bien souvent par absorber celle de l'indigent. Maints chapitres, maints couvents, déjà regorgeant d'opulence, ne s'ouvraient plus qu'aux personnes dont le patrimoine devait l'augmenter encore. Maintes abbayes, maints évêchés semblaient ne plus servir qu'à faire vivre leurs titulaires dans le faste et la mollesse. Et même, quand les richesses dont l'Église était dépositaire eussent été plus fidèlement consacrés au bien général, jamais de telles ressources n'eussent atteint le niveau des besoins de populations aussi dépendantes.

Pour conjurer le fléau du paupérisme, ce n'était pas assez de secours précaires et d'aumônes au jour le jour; ce qu'il eût fallu avant tout, c'était l'affranchissement du travail et du sol, la diminution des corvées et des redevances, le progrès du commerce et de l'industrie, des franchises municipales qui assurassent au cultivateur, à l'artisan, la libre disposition des fruits de son travail. Or, rien n'était plus étranger aux préoccupations du clergé de ce temps. Si, à l'époque romaine, il s'était montré favorable aux affranchissements, si, plus tard, il avait contribué à la transformation de l'esclavage, c'est que lui-même n'avait alors que peu d'esclaves et que les affranchis devenaient ses clients. Maintenant que la vaste étendue de ses domaines mettait sous ses ordres une multitude innombrable de serfs, il ne montrait nul empressement pour l'abolition du servage, pour l'octroi des chartes de communauté. Les droits du peuple n'avaient de valeur à ses yeux que lorsqu'il pouvait s'en faire une arme contre les princes ou la noblesse, toujours prêt à les sacrifier si son intérêt ou sa politique le lui conseillait. Ainsi l'on voit, en 1306, le pape Clément V dispenser Édouard d'Angleterre du serment qu'il avait prêté pour la confirmation des libertés de ses sujets. Macaulay observe que le clergé anglais avait affranchi presque tous les serfs du royaume excepté les siens, qu'il

traitait, du reste, avec quelque bienveillance[1]. Ce ne fut qu'à la suite de longues et vives luttes, que les bourgeois de Strasbourg, de Cologne, de Liège, etc., arrachèrent à leurs évêques des chartes de communauté et l'on sait que, de même en France, les serfs des chapitres et des abbayes furent affranchis les derniers de tous. Pendant qu'une énorme quantité de chartes royales et seigneuriales de communes furent octroyées en France au XIIIme siècle, il n'y eut d'opposition systématique à cette révolution, opérée d'une manière paisible, que de la part du haut clergé, partout où ce corps possédait l'autorité temporelle et la juridiction féodale; aussi l'histoire des communes du nord de la France n'offre-t-elle autre chose qu'une série de querelles intestines entre les bourgeois et le clergé[2].

De plus lourds fardeaux peut-être que les services féodaux étaient imposés par l'Église, non plus à ses vassaux seulement, mais à tous les fidèles. C'était la dîme rigoureusement perçue sur tous les produits de la terre et de l'industrie[3]; c'étaient les taxes ecclésiastiques soi-disant volontaires qu'il fallait payer pour chaque baptême, chaque mariage, chaque sépulture, chaque acte en un mot où le clergé intervenait; c'étaient les legs pieux, les fondations de messes qui, sous la surveillance exacte du clergé, devaient accompagner chaque testament, c'était l'hébergement des évêques et des légats en tournées avec toute leur suite; c'était enfin le chômage forcé d'une multitude de fêtes et d'interminables offices qui arrachaient incessamment le peuple à ses travaux.

Le clergé, exempté de tout impôt, de toute participation aux charges publiques, absorbait ainsi, sous mille formes et par mille canaux, le plus clair des revenus de chaque peuple. La cour de Rome, surtout, se rendait odieuse par ses exactions. Sous une foule de prétextes, et à toutes

[1] Macaulay, *Hist. d'Angleterre*, I, 18.
[2] Aug. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France*, 217.
[3] L'an 1302, un archevêque de Cantorbéry publiait un règlement sur la dîme et les legs à l'Église, dans lequel nous trouvons les articles suivants : Sur sept agneaux, le dîmier prendra le septième, qui doit être le plus beau de tous. — Tout refus de la dîme sera puni de l'excommunication, et toute négligence du dîmier punie de la suspension. — Quiconque possède au moins trois pièces de bétail, doit en laisser par testament une à l'Église, savoir la première après la meilleure. — Après quoi l'archevêque s'étonne des haines qui se manifestent chez le peuple. *Odia permaxima oriuntur* (Mansi, t. XXIII).

sortes de titres, indulgences, dispenses, décimes, dons pour la croisade, deniers de saint Pierre, elle tirait chaque année, soit directement, soit par ses légats, des sommes énormes, tellement qu'à la mort de Jean XXII, vingt-cinq millions de florins d'or furent trouvés dans le trésor pontifical[1].

L'intérêt sacerdotal, en un mot, se montrait de plus en plus contraire aux intérêts nationaux. Pour l'esprit d'entreprise qui commençait à s'éveiller, il eût fallu des capitaux considérables, et ces capitaux demeuraient stérilement entassés dans le trésor de l'Église. Les peuples avaient besoin d'une justice impartiale et éclairée, et les tribunaux ecclésiastiques, sous prétexte de maintenir le crédit de la religion, assuraient au clergé une impunité aussi fatale pour ses mœurs que contraire aux lois d'une exacte justice. Enfin, la présence du tribunal de l'inquisition tenait sous une perpétuelle terreur quiconque, en matière de foi, était suspect de la moindre dissidence.

Faut-il s'étonner, après cela, si la tutelle de l'Église, qui d'abord avait passé pour protectrice, et que les peuples eux-mêmes avaient recherchée, ne leur parût plus bien souvent qu'oppressive et tyrannique, et soulevât contre elle des actes de rebellion[2], que le clergé éprouvât toujours plus de résistance dans la perception de la dîme, que les syndics des villes, comme on s'en plaignait dans le troisième concile de Latran, missent de force des impôts sur le clergé[3], qu'on trouvât de temps en temps suspendues aux portes des établissements religieux des demandes d'argent accompagnées de menaces, que les paysans révoltés en Allemagne, les Pastoureaux, les Jacques, en France, les partisans de Ball et de Wat Tyler en Angleterre, n'épargnassent dans leurs brigandages pas plus les monastères et les églises que les châteaux[4], que de perpétuels conflits de juridiction éclatassent entre les tribunaux ecclésiastiques et laïques, que les prêtres fussent parfois arrêtés et traînés avec violence devant les juges séculiers, que le saint-office, dans les premiers temps de son établissement en Italie, en France, en Allemagne, même en Espagne rencontrât, comme nous l'avons vu, une résistance désespérée,

[1] Fleury, XCIV, 39.

[2] En 1294, les bourgeois de Laon se soulèvent contre l'évêque et le chapitre qui les excommunient et les font condamner par le parlement.

[3] Mansi, XXII, 237 *et passim*.

[4] A. Thierry, l. c., p. 323.

et qu'enfin la bourgeoisie, voyant ses progrès les plus légitimes entravés, ses intérêts les plus chers sacrifiés, ses droits les plus inviolables foulés aux pieds par un clergé devenu toujours plus hostile, cherchât l'appui d'une autorité qui eût à la fois le pouvoir et la volonté de la protéger?

Or nous n'avons plus ici à rappeler les anciens et innombrables griefs de la puissance royale contre l'Église et la papauté, mais à signaler les nouveaux moyens qu'elle avait désormais de les faire valoir.

Ce n'était pas, en effet, au clergé seulement que les croisades avaient profité; les rois aussi en avaient retiré divers avantages. Comme lui, ils avaient acheté les domaines de maints seigneurs partant pour la Terre-Sainte, et comme lui ils s'étaient prévalus de leur absence pour s'approprier leurs droits territoriaux, puis s'étaient emparés des fiefs que laissaient vacants leur mort et l'extinction de leurs familles. Ces premiers succès leur avaient permis de s'en assurer de nouveaux; ils fortifiaient leur autorité en instituant des impôts réguliers, des troupes permanentes, des cours de justice sédentaires. Dans toute l'Europe, les habitants des villes et des campagnes, pour consolider les franchises qu'ils venaient d'arracher à leurs seigneurs laïques et ecclésiastiques, se mettaient sous la protection de l'autorité royale. Le régime féodal, en un mot, tombait de plus en plus en décadence, et les souverains en profitaient pour disputer aussi à l'autorité sacerdotale le pouvoir dont elle les avait dépouillés.

Le moment leur était d'autant plus propice, que le clergé, de son côté, commençait à perdre le monopole exclusif des lumières. Il n'était plus seul à la tête de l'éducation publique. Les universités lui faisaient déjà une redoutable concurrence. Les affaires civiles n'avaient plus le même besoin de son intervention; les princes, comme on l'a vu, pouvaient trouver hors de son sein des ambassadeurs, des ministres, les particuliers des notaires, des hommes de loi. Les tribunaux ecclésiastiques, qui avaient dû leur supériorité à quelque teinture de l'ancienne jurisprudence romaine retenue par tradition, ne possédaient plus le même crédit depuis que les Parlements s'étaient peuplés de magistrats versés dans l'étude des Pandectes, et tout prêts à défendre contre la papauté l'intégrité des prérogatives royales.

Mais en vain toutes ces circonstances se réunissaient-elles pour aider les souverains à recouvrer l'indépendance de leurs couronnes, s'ils n'enlevaient à l'autorité ecclésiastique la prise que lui donnait contre

eux la confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux. « C'était, dit Fénelon[1], une maxime profondément enracinée à cette époque, que la puissance suprême ne pouvait être conférée qu'à un prince catholique, que les fidèles n'étaient tenus d'obéir au prince qu'autant que lui-même obéissait à l'Église, et que le lien de fidélité qui les unissait à lui était rompu, dès qu'il résistait à l'empire de la religion. » Nous avons vu quelquefois les princes eux-mêmes reconnaître cette conséquence forcée de leur union avec l'Église, et reconnaître qu'à moins de la rompre, ce à quoi nul ne pouvait songer alors, le seul moyen d'échapper au joug de la puissance papale c'était de l'assujettir elle-même, en sorte qu'elle ne pût, sans leur aveu, porter aucun jugement sur leur administration.

C'est vers ce but que nous allons les voir tendre incessamment pendant les deux derniers siècles du moyen âge, et y faire autant que possible concourir avec eux la classe moyenne, les universités et les parlements.

De tous les pays de l'Europe, la France était celui où ces différents pouvoirs, la royauté en particulier, avaient pris de bonne heure le plus de consistance. Ce fut aussi celui où sa lutte contre la puissance ecclésiastique se déclara le plus tôt et avec le plus de succès.

Déjà, au milieu du XIIIme siècle, saint Louis, comprenant l'influence fatale de maximes auxquelles il avait lui-même souscrit, avait essayé d'en corriger l'effet en s'immisçant parfois dans les affaires ecclésiastiques. L'évêque d'Auxerre s'étant plaint à lui, au nom des prélats français, de ce que les excommuniés n'étaient pas contraints par la confiscation de leurs biens à faire amende honorable à l'Église, et de ce qu'ainsi la discipline ecclésiastique perdait de sa vigueur, il avait refusé de faire droit à cette réclamation tant que le clergé ne s'astreindrait pas, en chaque cas, à prouver la justice de sa sentence, et l'évêque ayant répliqué que l'Église seule était compétente pour en juger, le roi lui avait cité l'exemple d'un comte de Bretagne qui, après s'être défendu sept ans contre une sentence d'excommunication des prélats, avait été absous par le pape. « J'aurais agi comme eux contre le droit et la raison, avait ajouté saint Louis, si j'eusse voulu contraindre ce comte à se faire absoudre. » Acceptez mon contrôle, ou passez-vous de mon appui : tel était l'esprit de la sage réponse du monarque.

[1] Fénelon, *De summi pontificis auctoritate*, c. 39.

C'est d'après le même principe qu'en 1269, à l'occasion de certaines prétentions élevées par le pape Clément IV, il intervint dans l'élection des prélats de son royaume, en décrétant qu'elle aurait lieu désormais par les chapitres et les couvents, auxquels Rome l'avait soustraite. Il y interdit en outre toute simonie, et imposa des bornes aux exactions des pontifes. Il lui convenait que les prélats français ne se considérassent plus comme les créatures de la cour de Rome, mais devinssent effectivement ses propres sujets. L'authenticité de ces décrets connus sous le titre de « Pragmatique sanction de saint Louis, » a été, il est vrai, souvent révoquée en doute. Elle l'est encore par plusieurs historiens, quoique vivement soutenue par d'autres, en particulier par Soldan[1]. Guizot, sans décider la question, pense que, si ce document n'est pas authentique, il exprime tout au moins « les doctrines que saint Louis prenait pour règle de conduite et qu'il se fit un devoir d'appliquer. » Son fils, Philippe le Hardi, en usa de même, lorsqu'il renvoya au jugement du parlement l'appel de deux de ses barons, frappés d'excommunication par leur archevêque.

En 1295 éclate la grande querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Cet altier pontife, que Dante appelait « le prince des pharisiens modernes, » se croyant encore au temps d'Innocent III, prétendit, comme lui, trancher de l'arbitre suprême dans les affaires de l'Europe. Il apprend que la guerre est sur le point d'éclater entre la France et l'Angleterre et, prévoyant les levées de subsides qui vont se faire à ses dépens sur le clergé, il somme les deux rois de lui soumettre leurs différends et, en attendant, de cesser tous préparatifs de guerre. Philippe lui répond qu'il n'a aucune autorité politique à exercer dans son royaume; et, à la défense que Boniface lui intime d'imposer à son clergé aucune taxe extraordinaire, il répond par celle de tout transport d'argent hors de France sans son consentement. Boniface s'adoucit alors, et va jusqu'à s'excuser. Mais bientôt de nouveaux débats s'élèvent entre eux. Philippe a reçu dans ses États un membre de la famille Colonna, proscrit de Rome pour cause de rébellion. Il a de plus contracté alliance avec l'empereur Albert, excommunié par Boniface. Celui-ci, enflé d'orgueil par le succès immense de son Jubilé de l'an 1300, envoie un légat en France pour exprimer son méconten-

[1] *Zeitschrift f. hist. Theol.*, 1856, p. 377.

tement et ce légat s'acquitte de son message avec une telle insolence que Philippe le fait emprisonner. Outré de colère, le pape lance contre lui en 1301 et 1302, une suite de cinq ou six bulles de plus en plus injurieuses, dans l'une desquelles il lui déclare que « résister à la puissance des papes, c'est résister à l'ordre de Dieu, qui les a établis sur les rois et les royaumes, pour arracher et détruire, édifier et planter en son nom. » Philippe, avant de lui répondre, assemble les états de son royaume qui embrassent avec ardeur sa cause et déclarent unanimement que leur roi, dans l'exercice de la souveraineté temporelle, n'est soumis qu'à Dieu seul ; Boniface réplique par sa fameuse bulle: *Unam sanctam* où il développe toute la théorie du siège romain sur les rapports des deux puissances[1]. Puis, après une proposition d'accommodement à laquelle Philippe refuse d'accéder, il lance l'anathème contre lui et l'interdit sur son royaume. Alors le roi ne ménage plus rien et trouvant toute sa nation prête à le seconder, il tient en 1303 une nouvelle assemblée des états généraux qui accusent le pape de crimes énormes, et en appellent de tous les actes de son pontificat au pape futur et au concile général. Philippe envoie à Rome cet arrêt par son garde des sceaux, accompagné de son hôte Colonna qui, proscrit du pape, était homme à ne reculer devant aucune violence. Il excite contre Boniface une sédition qui l'oblige à s'enfuir à Anagni, sa ville natale. Les envoyés de Philippe l'y rejoignent bientôt, suivis de quelques hommes armés; le peuple se joint à eux, les cardinaux s'enfuient. Boniface, abandonné de tous, cède à la force, mais en déployant beaucoup de courage et de fierté. Délivré trois jours après par les habitants d'Anagni qui se sont repris pour lui de compassion, il revient à Rome; mais. plus qu'octogénaire et brisé par tant de secousses, il n'y survit que peu de jours et meurt en octobre 1303.

Rapprochons ce trait de celui de l'abaissement de Jean Sans-Terre, et de la ruine de la maison de Souabe, et nous aurons la mesure du changement qui, en moins d'un siècle, s'était opéré dans les rapports de l'Église et de l'État.

[1] « L'Église et l'État ne formant, selon lui, qu'un seul corps, ne devaient avoir qu'un seul chef, à savoir le pape, lequel gouvernant ce corps au spirituel, le faisait gouverner au temporel par les princes, mais sous sa direction suprême; » d'où il concluait, comme étant de nécessité de salut, que « toute créature humaine devait être soumise aux papes. »

Benoît XI, successeur de Boniface, menacé par la France de la convocation d'un concile général, se hâta d'annuler toutes les sentences portées par le saint-siège contre Philippe le Bel, et celui-ci profita immédiatement de la crainte qu'il avait inspirée, et des intrigues des cardinaux de son parti, pour faire nommer dans le conclave suivant, qui dura neuf mois, un de ses sujets, Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, qui prit le nom de Clément V, et qui était d'avance lié avec lui par un traité secret. Combattu par la faction romaine, avec d'autant plus d'acharnement qu'il était plus vivement soutenu par le parti français, Clément ne se rendit point à Rome; il demeura en France, fixa dès l'an 1309 son séjour à Avignon, dont ses successeurs, après avoir acheté cette ville de Jeanne, reine de Naples, firent, jusqu'en 1376, leur résidence exclusive. Pendant ce séjour, que les Italiens appellent « la captivité de Babylone, » les rois de France surent se prévaloir de la protection qu'ils accordaient aux souverains pontifes pour les diriger à leur gré. En faisant nommer presque exclusivement des cardinaux français, ils s'assurèrent la haute main dans le sacré collège et dans les conclaves, et obtinrent des papes d'Avignon, devenus des instruments de leur pouvoir, des actes nombreux de condescendance. C'est ainsi que nous avons vu Philippe le Bel exiger de Clément V la suppression de l'ordre des Templiers. C'est ainsi encore que Philippe VI de Valois se fit accorder, comme chef de l'expédition projetée pour la Terre sainte, la dîme de tous les revenus ecclésiastiques pendant six ans. Or, il ne partit point et garda les décimes.

Témoin de cet asservissement de la papauté aux volontés de la cour de France, celle d'Angleterre, de son côté, n'en fut que plus disposée à mettre également l'Église sous son joug. A la bulle du pape Clément VI, qui s'arrogeait le droit de donner en Angleterre des bénéfices à des cardinaux de son choix, Édouard III opposa son statut *de provisione* qui, sous peine de prison ou de bannissement perpétuel, annulait toute nomination ecclésiastique contraire aux droits du roi, des chapitres ou des patrons, et, en 1353, présenta au Parlement le statut dit *de præmunire*, par lequel il interdisait tout appel à la cour de Rome, et déclarait nuls toute bulle, toute excommunication, tout acte, en un mot, contraire aux droits de la couronne. Le parlement seconda les mesures du monarque qui trouva aussi un auxiliaire dans la prédication de Wiclef. Nous voyons encore, en 1367, Édouard III refuser le tribut jadis

imposé à Jean Sans-Terre, faire mettre en prison les moines français qui se trouvaient en Angleterre, et lever sur eux une forte somme d'argent.

Pendant ce temps, il est vrai, la papauté s'élevait encore orgueilleusement contre d'autres souverains. Jean XXII et ses deux successeurs ne laissèrent pas respirer un moment l'empereur Louis de Bavière (1322-1347); ils lancèrent contre lui jusqu'à sept sentences d'excommunication. L'un deux, entre autres, fit ravager ses États de la Marche de Brandebourg par les Lithuaniens qui étaient encore païens à cette époque; enfin ils réussirent à faire nommer à sa place Charles IV, fils du roi de Bohême, créature du saint-siège. Toutefois, dans cette longue lutte contre Louis de Bavière, où ils n'étaient encore que les instruments de la cour de France, le succès des papes fut loin d'être complet. L'interdit lancé par eux ne fut pas universellement respecté. Les électeurs d'Allemagne, assemblés en 1338 à Rheinsee, déclarèrent dans la première diète électorale, que le roi des Romains ne tenait sa couronne que d'eux seuls, et n'avait nul besoin de la confirmation du pape. Les bourgeoisies allemandes prirent aussi la défense de Louis de Bavière contre Clément VI, à qui elles affirmèrent qu'elles ne se laisseraient point imposer un empereur par la main d'un pape. Celle de Constance chassa son clergé et les moines qui s'obstinaient à maintenir l'interdit. A Bâle, il fallut aussi le lever pour apaiser les émeutes populaires. Louis de Bavière lui-même, se voyant soutenu, osa résister à l'excommunication du pape, en le déclarant déchu de son siège. La bulle d'or décrétée en 1356 par la diète de Nuremberg, pour régler le mode d'élection des empereurs et les droits des électeurs, se tait sur le droit de confirmation par le pape, qu'il juge ainsi non fondé, et Innocent VI réclama en vain contre cette omission [1].

Enfin, partout l'opinion publique commençait à se prononcer contre les prétentions des papes sur le temporel des souverains, et les nombreux démêlés que nous avons vus s'élever entre eux engagèrent plusieurs savants à soutenir les droits de la puissance civile. Egidius, archevêque de Bourges, le dominicain Jean de Gand, le franciscain Guillaume Occam, Philippe de Mézières, auteur présumé du *Songe du Vergier*, Marsile de Padoue, auteur du *Defensor pacis*, Léopold,

[1] Le Bas, *Histoire du moyen âge*, p. 634.

Bebenbourg, Arnaud de Villeneuve, Pierre de Cugnières, opposèrent aux curialistes des maximes qui n'étaient point sans hardiesse; en Italie, les organes de l'opinion laïque attaquèrent sans ménagement les actes de tyrannie des papes d'Avignon, Dante, entre autres, dans son traité *de Monarchiâ*, et plus éloquemment encore dans sa Divine Comédie[1].

Ces maximes passèrent peu à peu dans la pratique. Les Florentins, indignés des anathèmes que Grégoire XI fulminait contre eux, secondèrent la révolte des villes de l'État de l'Église, et donnèrent le titre de saints aux huit généraux qui les avaient conduits dans cette guerre; Grégoire fut obligé d'entrer avec eux en négociation.

Le retour des papes à Rome (en 1377) parut un moment devoir soustraire la papauté aux outrages des peuples et à la domination des princes. Mais le schisme d'occident vint bientôt aggraver sa position (1378-1417). Le parti français et le parti italien, dans le sacré Collège, s'obstinant chacun à vouloir un pontife de leur nation, il y eut depuis ce moment deux papes, dont l'un choisit pour résidence Avignon, l'autre Rome. Ce fut l'occasion du grand schisme, que nous verrons éclater en 1378 et qui dura jusqu'en 1417. Bientôt après viendront les divisions entre les papes et le haut clergé, et surtout les universités, au sujet de la réforme de l'Église; puis le nouveau schisme de dix ans (1439-1449), appelé schisme de Bâle, pendant lequel deux souverains pontifes et deux conciles généraux se disputeront le gouvernement spirituel. Toutes ces divisions favorisèrent les entreprises des souverains sur l'autorité ecclésiastique. C'étaient eux qui décidaient en chaque pays auquel des deux papes, auquel des deux conciles rivaux il fallait obéir; c'étaient eux qui décrétaient le refus d'obédience aux deux pontifes, et qui, avec le concours des universités, des parlements et même de la faculté de théologie de Paris, et souvent par les mesures les plus hardies, travaillaient à l'extinction du schisme. C'était encore sous leurs auspices que s'assemblaient les conciles convoqués pour la réforme et l'union de l'Église, que ces conciles prenaient une partie de leurs décisions, et par leur sanction enfin que ces résolutions obtenaient force de loi. Ainsi, en 1438, Charles VII adopta dans l'assem-

[1] Ahi! gente che dovresti esser devota
E lasciar seder Cesar nella sella
Se ben intendi ciò che Dio ti nota.

blée de Bourges les décrets du concile de Bâle, et renouvelant ceux de saint Louis, en fit sous le nom de « Pragmatique Sanction » une des lois fondamentales du royaume et de l'Église de France. Par cet acte important, Charles VII réglait les élections ecclésiastiques, déterminait les rapports des conciles avec la papauté, limitait le droit d'appel à la cour de Rome, abolissait une partie des abus introduits par l'avidité de cette cour, en un mot, décidait, il est vrai, d'après les voies tracées par le concile et de concert avec son clergé, mais en opposition avec le pape, et en choisissant l'autorité ecclésiastique à laquelle il lui convenait que ses sujets demeurassent soumis, plusieurs points importants de l'administration ecclésiastique.

Les princes d'Europe eussent étendu encore bien plus loin, dans le cours du XVme siècle, leurs empiétements sur l'autorité spirituelle, si la faiblesse de caractère de plusieurs d'entre eux, notamment de Frédéric d'Autriche, ne les eût empêchés de profiter de tous leurs avantages [1], et surtout si leurs vues politiques sur l'Italie ne les eussent rendus tour à tour dupes des adroites combinaisons de la cour de Rome. Ambitieux à l'envi de s'assurer la prépondérance dans un pays qui, par sa position centrale, semblait promettre à celui qui la posséderait la principale influence en Europe, ils se hâtaient tous d'entrer en négociation avec le pontife romain [2], et celui-ci, feignant avec chacun d'eux de vouloir l'appuyer de son suffrage, obtenait, en retour d'une promesse insignifiante et d'espérances qu'il ne pouvait réaliser, des concessions beaucoup plus réelles. Ce fut par un appât de ce genre que Pie II, en 1461, obtint de Louis XI, roi de France, l'abolition de la Pragmatique sanction, publiée par son père, que Léon X fit confirmer cette même abolition par François Ier, que, dans le concordat qu'il conclut avec ce monarque, il se fit réserver les *Annates* et le droit de confirmer les évêques de France. Ce fut encore grâce à cette circonstance que Jules II put former contre Venise la ligue de Cambray, susciter ensuite beaucoup d'ennemis à la France.

Toutefois, malgré ces accès de condescendance intéressée ou de faiblesse envers l'Église et la papauté, l'autorité civile continua à regagner du terrain sur l'autorité ecclésiastique, en mettant un frein à ses empiétements, et parfois en leur opposant les siens.

[1] Plank, V, 515 ss.
[2] Ibid., 517.

Et d'abord, au XIVme siècle et surtout pendant le XVme, on put mettre des bornes à la juridiction des tribunaux ecclésiastiques, en leur interdisant de se mêler des affaires civiles des laïques, en faisant décider souvent par les tribunaux séculiers les affaires civiles des ecclésiastiques eux-mêmes. Les villes lombardes, les républiques suisses, dans leur « Pfaffenbrief » en 1370, et les électeurs de l'empire réclamèrent en tout cas sur le clergé le droit de haute justice, et le soumirent aux charges publiques. En outre, plusieurs princes et villes libres entravèrent l'accroissement illimité des propriétés ecclésiastiques, et décrétèrent que toute acquisition nouvelle au profit de l'Église devrait être légitimée par la sanction du souverain. Ce fut entre autres l'objet du statut de mainmorte passé sous le règne de Richard II d'Angleterre [1].

Les rois de France, par la voie des appels comme d'abus (qui devaient prendre plus tard une si grande extension), attribuèrent aux parlements la revision et au besoin le redressement de toute sentence ecclésiastique et de toute excommunication qui leur paraîtraient injustes ou abusives. Ainsi les évêques du Mans et de Reims furent, dans le XIVme siècle, obligés, par arrêt du parlement, de révoquer des sentences d'excommunication lancées contre des laïques avec lesquels ils se trouvaient en procès.

Les princes s'attribuèrent encore à eux-mêmes le droit de confirmation sur les décrets généraux émanés de l'autorité ecclésiastique, pour qu'ils pussent avoir force de loi; c'était ce qu'on appelait à Naples le *regium exequatur*, en France le *placet royal* ou *jus placeti regii*. En Angleterre, la déclaration prémonitoire, en vertu du statut *de præmunire*, fut premièrement décrétée par Edouard III et confirmée par Richard II [2]; nous voyons ce même droit exercé dans plusieurs cas importants, au XVme siècle, par Louis XI, par les rois de Portugal et dans les Pays-Bas.

Enfin les souverains s'attribuèrent dans la nomination des membres du clergé une partie de l'influence qu'ils avaient exercée autrefois. En Allemagne, ils se contentèrent de ce qu'on appelait le droit des « premières prières » (*jus primarum precum*), c'est-à-dire de celui qu'avait l'empereur, de nommer dans tous les couvents et les chapitres de son empire à la première place qui venait à y vaquer depuis son avènement.

[1] Milman, VI, 100.
[2] Milman, ibid.

C'était un faible reste du droit presque illimité d'élection que les empereurs avaient exercé jadis. Les rois de France et d'Angleterre s'arrogèrent, en qualité de droit de « régale, » les revenus de toute prélature vacante, jusqu'à ce que le prélat nouvellement élu eût prêté le serment féodal. La couronne de France prétendit en outre à la collation de toutes les prébendes non chargées de cure d'âmes, qui seraient à pourvoir pendant la vacance de l'évêché. La part de la royauté française fut plus considérable encore. En abrogeant définitivement la pragmatique sanction, qui avait rendu aux couvents et aux chapitres leur ancien droit d'élection [1], François I[er] se l'attribua en le partageant avec la cour de Rome. Dans le célèbre « Concordat » qu'il conclut en 1515 avec Léon X, par l'entremise du chancelier Duprat, et que le Parlement, malgré son opposition, fut obligé d'enregistrer en 1517, il fut convenu entre autres [2] que, lorsque une charge d'évêque ou d'archevêque viendrait à vaquer, le roi présenterait au pape un candidat choisi parmi les docteurs ou licenciés en théologie, que si le pape ne le trouvait capable, le roi devrait en nommer un autre dans l'espace de trois mois, à défaut de quoi ce serait au pape à y pourvoir. Il en devait être de même pour tous les monastères et prieurés conventuels et électifs. La collation de la plupart des autres bénéfices était de même partagée entre le roi et le pape selon certaines conditions. En revanche, celui-ci conservait les annates. Il n'y avait, comme on le voit, de sacrifié dans ce concordat que les droits des églises et des chapitres, dont le roi et le pape se partageaient entre eux les dépouilles. Le pape se réserva le profit, et le roi l'influence.

[1] Gieseler, *Kirchengesch.*, II, 2, 192.
[2] Ibid., 193.

CHAPITRE II

RÉACTION ECCLÉSIASTIQUE

Ce que nous avons dit au début du chapitre précédent, de la position des États d'occident, relativement au système catholique romain, trouve à plus forte raison son application en ce qui concernait leurs Églises.

Tant qu'elles étaient demeurées dans l'état d'enfance et de faiblesse où nous les avons vues pendant la plus grande partie du moyen âge, tant qu'elles avaient eu besoin de la papauté pour les unir, les contenir, les organiser, les élever, en un mot, elles avaient reconnu volontairement la suprématie du siège romain, ou, pour mieux dire, elles étaient allées d'elles-mêmes au-devant de ses prétentions, et les avaient rarement jugées abusives ou exorbitantes. Maintenant, comme pour des colonies qui ont atteint l'âge adulte, la tutelle de la métropole commençait à leur être moins nécessaire. Parvenues à un degré de consistance qui leur permettait jusqu'à un certain point de se suffire à elles-mêmes, pourvues, grâce aux écoles et aux universités, de docteurs capables de les enseigner, de prêtres capables de les conduire, elles commençaient à se demander pourquoi il leur fallait toujours et dans tous les cas, recevoir la loi de Rome, pourquoi elles ne pouvaient intervenir dans leur propre gouvernement, et se voir au moins représentées dans l'administration générale de l'Église. Elles étaient d'autant plus portées à s'adresser cette question que la papauté était loin d'avoir toujours exercé dans leur intérêt la tutelle dont elle s'était chargée. Comme tous les pouvoirs qui se croient solidement établis et qui, depuis longtemps, n'ont eu aucune résistance sérieuse à vaincre, la cour de Rome avait largement abusé, aux dépens des églises natio-

nales, du besoin qu'on avait eu de ses services, et mis à profit pour l'accroissement de ses richesses et la satisfaction de son orgueil, la soumission passive, l'espèce de culte dont elle était l'objet. Il n'était pas un des pouvoirs dont nous l'avons vue investie, qui, par l'abus qu'elle en avait fait, les excès où elle l'avait poussé, n'eût causé quelque funeste plaie à l'Église et au christianisme.

Ses légats, choisis presque tous parmi les cardinaux italiens, parmi les amis ou les courtisans des papes, munis de leurs pleins pouvoirs qu'ils faisaient valoir aux dépens de ceux des évêques et des archevêques, chargés de vendre ou d'exiger, pour le saint-siége, tout ce qu'il avait coutume de vendre ou d'exiger, remplissaient leur bourse en même temps que la sienne, fatiguaient, ruinaient les églises par leurs exactions, au point qu'elles les payaient pour n'être plus honorées de leurs visites, et que saint Bernard citait comme un « récit de l'autre monde, le fait de légats revenant sans or, du pays de l'or, » et disait de l'un d'eux qu'en parcourant les églises de France et d'Angleterre, il les avait remplies *non evangelio sed sacrilegio*.

Le droit d'appel à Rome qui, employé dans une sage mesure, avait pu servir à redresser quelques irrégularités, à réprimer quelques injustices, était devenu, par l'emploi immodéré qu'elle en avait fait, l'occasion de nouveaux abus. La juridiction locale de l'ordinaire n'inspirait plus aucune crainte aux gens déréglés, la justice n'était plus rendue, le bon droit n'était plus protégé, car quiconque l'avait contre lui ne manquait pas de tirer les choses en longueur par un appel au saint-siége, et de courir la chance d'une sentence favorable auprès d'un tribunal qui, ne pouvant s'instruire du fond des causes, avait pour règle ordinaire de donner droit à quiconque se soumettait à son autorité. Dès le VIIIme siècle, Boniface s'était plaint au pape Zacharie, que des prêtres qu'il avait déposés pour leurs désordres se vantaient bientôt d'avoir reçu leur absolution de Rome[1]. Ainsi l'abus datait de loin, et n'avait fait que s'accroître, car au XIIme siècle, saint Bernard renouvelait auprès d'Innocent II exactement les mêmes plaintes. Innocent III lui-même sentit si bien la justice de cette réclamation, qu'il crut devoir mettre des bornes au droit d'appel au saint-siége, sans toutefois que l'abus cessât de s'accroître encore.

[1] *Conciles*, II, 448, 451.

Les mêmes griefs étaient articulés contre le privilège illimité d'exemption, que s'arrogeaient les papes, contre la confusion qui en était résultée dans les anciens rapports hiérarchiques, et l'indiscipline qui s'était produite par là dans un grand nombre de couvents.

Les papes ne faisaient guère meilleur usage du pouvoir qu'ils s'étaient attribué de nommer directement ou indirectement à tous les bénéfices. Après avoir tant blâmé l'abus que faisaient les princes de leur droit d'investiture, ils ne se montraient guère plus scrupuleux dans l'usage du leur. Leurs parents, leurs favoris, leurs flatteurs, les recommandés des gens de leur cour étaient bien souvent préférés à des hommes d'un mérite reconnu; le chapeau de cardinal et les titres les plus éminents de l'Église étaient ordinairement réservés ou à leurs neveux, ou aux rejetons des nobles familles de Rome, ou encore à ceux des familles princières qu'ils voulaient s'attacher. Écoutant avant tout leurs prédilections particulières, ils ne craignaient point de donner pour conducteurs aux églises des étrangers qui ne connaissaient ni leur langue, ni leurs mœurs, et n'y pouvaient exercer aucune heureuse influence.

Mais ce qui choquait le plus les clergés nationaux dans la conduite des papes, c'était l'esprit de cupidité qui présidait presque toujours à l'exercice de leur suprématie. Ils avaient fait, il est vrai, établir par les canonistes, comme une sorte d'article de foi, que la simonie était impossible en cour de Rome, puisque, toutes les grâces spirituelles lui appartenant en propre, elle pouvait les donner aux conditions qu'il lui plaisait [1]; mais assurément, sous quelque nom qu'ils déguisassent leur trafic des choses saintes, les pontifes romains allaient, en ce genre, au delà de tout ce qu'ils avaient jamais pu reprocher aux princes et aux rois. Tout se payait à la cour de Rome [2], exemptions, appels, indulgences, rachat du vœu de croisé, dispenses, absolution et surtout bénéfices. Elle portait au plus haut point de perfection l'art de faire payer le plus cher possible les grâces qu'elle accordait. Comme on reprochait à Yves de Chartres de laisser la simonie s'exercer ouvertement dans son diocèse : « Que voulez-vous? répondit-il, on suit malheureusement chez nous l'exemple de Rome, où les chambellans et les ministres du sacré-palais se font payer, sous le nom respecté d'oblations, ou de bénédictions, de fortes sommes des évêques ou des abbés qu'ils font élire, et ne don-

[1] Plank, V, 574.
[2] Fleury, XCI, 52.

neraient pas gratis un seul trait de plume, un seul chiffon de papier. » La plupart des places étaient conférées au plus offrant; on produisit au concile de Constance des preuves authentiques, que de véritables encans de bénéfices avaient eu lieu publiquement, soit à la cour de Rome, soit à celle d'Avignon; et les candidats préférés avaient dû payer non seulement les charges elles-mêmes, mais encore des dispenses pour être censés aptes à les remplir[1]. Insensiblement, depuis le XIV[me] siècle, les papes en vinrent à exiger de tous les prélats, les *annates*, c'est-à-dire une somme équivalente à la première année de leur revenu [2], à réclamer le revenu de tout bénéfice pendant qu'il demeurait vacant (*fructus medii temporis*), ceux de tout bénéfice dont les titulaires n'avaient pas été agréés par la cour de Rome (*fructos malè perceptos*), les dépouilles, c'est-à-dire les biens de tout prélat qui mourait en cour de Rome, attendu sans doute que les Églises héritaient de leurs prélats, et que ceux-ci étaient censés avoir servi l'Église romaine; ils inventèrent, en outre, une multitude de subterfuges au moyen desquels ils vendaient, avec le plus grand profit, même ce qu'ils n'auraient pas eu le droit de donner. Les canons de l'Église ordonnant la résidence des prélats, défendaient en conséquence la pluralité des bénéfices, fixaient certaines conditions d'âge et d'autres encore qu'il fallait remplir pour occuper un poste ecclésiastique; les papes trouvèrent moyen, pour ceux qui payaient bien, d'éluder tous ces règlements. Un candidat leur faisait-il une offre avantageuse pour un bénéfice que son âge ou tout autre empêchement ne lui permettait pas d'occuper actuellement, la cour de Rome le lui donnait ou vendait en *commende* (recommandation), ou en *expectative*, c'est-à-dire lui permettait d'en tirer les revenus jusqu'à ce qu'il fût apte à l'obtenir canoniquement. Un riche prélat voulait-il, aux bénéfices qu'il possédait déjà, en joindre deux ou trois autres qu'il trouvait à sa convenance, la cour de Rome usait de son pouvoir constitutif pour les unir ou les incorporer au bénéfice principal, qui était alors regardé comme unique, bien qu'il payât à la chancellerie romaine

[1] Plank, V, 589.

[2] Ces annates provenaient originairement du don que celui qui recevait l'ordination avait coutume de faire à celui qui la lui conférait. L'élection des évêques et des abbés ayant été insensiblement réservée aux papes, ils réclamèrent pour eux ce présent qui montait à une année de revenu, et qui prit généralement au XIV[me] siècle le nom d'annate.

pour quatre ou cinq à raison de ce qu'il en avait coûté pour enfreindre les canons[1].

Lorsqu'on réfléchit à ce que devaient rapporter tous ces trafics, et d'autres non moins scandaleux dont nous supprimons les détails, lorsqu'on pense aux dîmes, aux deniers de saint Pierre et aux autres contributions que, sous divers prétextes, les papes levaient sur les églises, on ne sera pas étonné de la multitude de jaloux, et par conséquent d'ennemis, que ces richesses attiraient à la papauté.

Tant d'abus durent, à la longue, non seulement scandaliser ceux qui en souffraient directement, mais encore blesser la conscience des peuples, détruire ce prestige de sainteté auquel les papes avaient dû originairement leur empire. Ils excitèrent contre le gouvernement romain des réclamations d'abord respectueuses ou amicales, comme celles que saint Bernard faisait entendre à Eugène III, son disciple, ou Pierre de Cluny à Innocent II, mais qui, à mesure que les abus devinrent plus nombreux ou plus choquants, devinrent elles-mêmes plus âpres et plus amères. Les plaintes prirent un caractère plus séditieux, à mesure que ces abus vinrent à la connaissance des laïques[2].

Ainsi la domination de Rome, salutaire en son temps, nécessaire même dans un certain nombre de cas, n'avait que très imparfaitement accompli les réformes qu'on en attendait, n'avait, que d'une manière insuffisante, remédié aux abus, à l'indiscipline, à la corruption, à l'avarice de l'ordre clérical, et même avait introduit au faîte de la hiérarchie des abus plus grands encore, qu'elle se refusait obstinément à abolir. Les églises d'occident, voyant dès lors leurs réclamations inutiles, leurs plus justes remontrances sans effet, commencèrent à chercher dans l'ordre hiérarchique une autorité qu'elles pussent, par l'ancienneté de ses droits, opposer à celle des papes, et qui fût assez forte pour accomplir, en dépit d'eux, les réformes qu'ils repoussaient.

On se souvint alors qu'au-dessus des papes, il y avait eu jadis des conciles généraux, composés des députés de toutes les églises, exerçant

[1] Jean XXII avait aussi un procédé particulier pour rendre productive la vente des bénéfices; il faisait cinq ou six promotions à l'occasion d'une seule vacance, exigeant de chacun de ceux qu'il avançait ainsi une certaine somme pour sa promotion (Fleury, XCIV, 39).

[2] Voyez Gieseler, II, 2, p. 254 s. Pétrarque, Ep. 10 et 18. Voyez encore Neander, VI, 17 ss.



sur celle de Rome, comme sur toutes les autres, l'autorité suprême, et qui avaient, en plusieurs occasions, redressé les décrets des pontifes romains.

Mais il ne manquait pas d'obstacles au rétablissement de l'autorité de ces conciles. Un nouveau droit canonique fondé sur la notion de l'unité ecclésiastique la plus absolue, avait prévalu en occident, et dès longtemps les conciles généraux avaient cessé d'être assemblés ou ne l'étaient plus qu'à Rome, sous le bon plaisir des papes, et pour enregistrer leurs décisions. Les fausses décrétales avaient anéanti l'autorité représentative au profit de l'autorité monarchique, et concentré sur la tête du souverain pontife tous les pouvoirs spirituels auparavant disséminés dans le reste de la hiérarchie. Reconstituer la première, rétablir les conciles généraux pour contrôler la conduite du saint-siège, c'était, selon les principes du droit canon alors en vigueur, une atteinte manifeste portée à l'unité catholique; et de longtemps sans doute on n'eût osé toucher à l'absolutisme papal, si lui-même ne se fût montré tout à coup incapable de garantir à l'Église cette unité catholique tant vantée, si justement à cette époque on n'eût vu pendant plusieurs années, à la tête de l'Église d'occident, non plus un, mais deux et même jusqu'à trois chefs, soutenant chacun à l'envi que l'autorité souveraine résidait en sa personne, et scandalisant la chrétienté par la fureur de leurs mutuels anathèmes.

Tel fut le spectacle que la papauté donna au monde chrétien à la fin du XIVme siècle et au commencement du XVme.

Ce schisme dans l'Église romaine, à vrai dire, n'était pas le premier. Son histoire nous a déjà montré fréquemment deux pontifes nommés à la fois par des factions opposées, et se disputant pendant quelque temps le siège pontifical. Mais ces schismes, outre qu'ils étaient devenus plus rares, depuis le célèbre règlement d'Alexandre III (1179), avaient eu en général peu de retentissement, peu de gravité, peu de durée; les effets ne s'en étaient guère fait sentir qu'à Rome ou tout au plus en Italie.

Il n'en fut pas de même de celui dont nous allons tracer l'histoire, et qui est connu sous le nom de « grand schisme d'occident. » Il provint, non plus seulement des prétentions opposées de deux factions, mais des prétentions et des intérêts opposés de deux nations différen-

tes; il fut le résultat de cet esprit de nationalité qui, froissé par la dictature papale, commençait à s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques. La papauté disposait encore d'un si grand pouvoir, elle était la dispensatrice de tant de charges, de dignités lucratives ou honorifiques, son influence se faisait tellement sentir dans les affaires de l'Europe, que chaque nation attachait la plus grande importance à faire nommer un pape de son choix. Mais la nation française, par le haut rang qu'elle occupait alors dans la chrétienté, par la royauté puissante qu'elle avait à sa tête, devait être la première, la seule peut-être qui pût disputer à l'Italie un semblable privilège. Nous avons vu, en effet, que Philippe le Bel réussit, en 1305, à faire nommer par le sacré-collège un archevêque de Bordeaux, et que ses premiers successeurs eurent dans les conclaves suivants la principale influence. Or, depuis longtemps, la turbulence des hauts barons romains rendait le séjour de Rome insupportable aux papes. Clément V, à qui sa qualité d'étranger le rendit plus difficile encore, après avoir erré dans diverses villes de France, fixa dès l'an 1309 son séjour à Avignon, sous la protection de son roi.

Les successeurs de Philippe le Bel profitèrent comme lui de cette circonstance pour faire nommer presque exclusivement des cardinaux français et par eux des papes français qui, pendant soixante-dix ans, continuèrent à résider en France. Cependant cet éloignement indisposait profondément les romains, qui commençaient à voir les dignités ecclésiastiques sortir de leurs mains pour passer dans des familles françaises. Dans toute l'Italie, les Gibelins relevaient déjà la tête; dans la capitale même, en 1347, Nicolas Rienzi tenta de ressusciter la république romaine: les villes de l'État de l'Église se soulevèrent contre leur chef temporel et spirituel. Les Italiens bien intentionnés, Pétrarque en particulier, pressaient vivement les papes d'Avignon de revenir s'établir à Rome. Urbain V l'essaya, mais les cardinaux français, qui regrettaient amèrement les plaisirs d'Avignon, le décidèrent à revenir en France (1370). Enfin, l'an 1376, Grégoire XI, sur les instances de deux saintes femmes, Brigitte de Suède et surtout Catherine de Sienne, qui passaient pour prophétesses, se décida à mettre fin à la « captivité de Babylone. » Il rentra en triomphe dans la capitale du monde chrétien; mais à peine y fut-il arrivé que sa mort (1378) laissa le siège romain vacant, et le conclave, assemblé à Rome, où il ne s'était pas réuni depuis si longtemps, fut contraint, par les clameurs du peuple,

de mettre à la tête de l'Église un pontife italien. Les cardinaux français eux-mêmes, quoique en majorité, se divisèrent pour des rivalités de province, et la plupart d'entre eux, plutôt que de nommer un pape limousin, réunirent leurs voix sur le candidat italien qui fut élu sous le nom d'Urbain VI (1378).

Ils ne tardèrent pas à se repentir de ce choix. Urbain VI, au lieu de se les attacher par les ménagements que lui commandait une saine politique, les blessa par des mesures inconsidérées, réduisit leurs pensions, s'efforça d'annuler leur influence, enfin, dès le commencement de son pontificat, les indisposa tellement que, n'espérant rien de bon de sa part, et prétextant que l'air de Rome était contraire à leur santé, ils demandèrent à aller en villégiature, se retirèrent à Anagni, puis à Fondi, et là, élurent pour pape l'un d'entre eux, Robert, archevêque de Cambray, de la famille des comtes de Genève, qui prit le nom de Clément VII. Il eut pour lui Jeanne, reine de Naples, le roi de France, et par l'influence de ce dernier l'Écosse, la Savoie, la Lorraine, les rois de Castille et d'Arragon. Urbain VI, de son côté, conserva Rome et la plus grande partie de l'Europe latine. Ce fut l'origine du « grand schisme d'occident, » pendant lequel les deux pontifes rivaux ne cessèrent d'employer l'un contre l'autre les armes temporelles aussi bien que spirituelles. Clément VII alors n'eut rien de mieux à faire que de se retirer à Avignon. Quant à Urbain, fixé à Rome, il ne tarda pas, par ses cruautés, à s'attirer la haine même des cardinaux et des princes qui avaient embrassé son parti, en sorte qu'ils allaient se tourner du côté de son rival, si sa mort (1389) n'eût perpétué le schisme en permettant aux cardinaux romains de se donner un chef plus estimable dans la personne de Boniface IX.

Les cardinaux français, imitant cet exemple, remplacèrent de même leurs papes à mesure qu'ils vinrent à mourir. Il y eut ainsi pendant trente ans (1378-1408) deux souverains pontifes, l'un siégeant à Rome, l'autre à Avignon, sans que la mort de l'un ou de l'autre pût mettre fin au schisme. Toutes les voies de conciliation proposées ayant échoué contre l'obstination des partis, la cour de France renonça, en 1398, à l'obédience des papes, déclarant que son église serait dorénavant gouvernée par ses évêques. Au bout de cinq ans, néanmoins, elle se mit d'accord avec les autres cours d'Europe et avec le collège des cardinaux, pour convoquer à Pise un concile général qui

aurait le double mandat de terminer le schisme et de réformer l'Église, en mettant des bornes à l'absolutisme papal[1].

Ce concile s'ouvrit le 25 mars 1409 avec 22 cardinaux, 300 évêques, les députés de cent chapitres cathédraux et ceux de quelques princes. A la tête du parti de la réforme se distinguait Pierre D'Ailly, chancelier de l'université de Paris, qui avait préparé les voies au concile par ses deux traités « de l'Unité de l'Église » et « du pouvoir de déposer les papes. »

Dès les premières séances, les cardinaux prirent l'engagement unanime de ne permettre en aucun cas la dissolution de l'assemblée qu'une réforme efficace n'eût été opérée dans l'Église, « tant dans son chef que dans ses membres, » puisque c'étaient les abus qui y régnaient qu'on signalait comme la première cause du schisme; le nouveau pontife serait tenu de prendre le même engagement. On procéda alors contre les deux papes réfractaires qui, ayant refusé de comparaître et tenu chacun un concile opposé à celui de Pise, furent condamnés comme contumaces, déclarés coupables d'hérésie et de schisme, puis déposés du souverain pontificat. Quelques jours après, les cardinaux réunis en conclave nommèrent comme seul pape légitime Philargi, archevêque de Milan, sous le nom d'Alexandre V. Il se montra d'abord, selon son engagement, très ardent pour la réforme, et exhorta l'assemblée à adjoindre au sacré collège une commission de ses membres les plus distingués dans chaque nation pour s'occuper de ce grand objet.

Mais les cardinaux, qui avaient la haute main dans cette commission, n'eurent garde de laisser porter des atteintes trop profondes aux prérogatives d'un siège que chacun d'eux pouvait être appelé à occuper un jour; ils éludèrent en conséquence toutes les propositions de réforme trop accentuées. Les évêques, prévoyant dès lors l'issue du concile et ne voulant pas être pris pour dupes, quittèrent Pise l'un après l'autre. Alexandre profita de cette désertion pour annoncer à l'assemblée que le prompt départ des députés n'avait permis de délibérer que sur un petit nombre de mesures réformatrices, que les autres seraient discutées dans un concile subséquent, mais qu'en attendant, et de sa libre volonté, il renonçait aux revenus des vacances, aux dépouilles et à deux ou

[1] Voy. les *Monumenta Concilior. gener. XV^{i} seculi. Vindobonæ*, 1857 seqq. — Lenfant, *Histoire des conciles de Pise, de Constance et de Bâle*, et nos Conférences sur trois conciles réformateurs au XVme siècle.

trois autres sources abusives de profit; puis, ayant distribué des bénéfices ou des commendes à ceux des membres du concile dont il craignait le plus les réclamations, il en prononça la dissolution. La réforme était éludée. Quant au schisme, loin d'être terminé, il se trouva au contraire aggravé; car, bien qu'Alexandre V eût pour lui la plus grande partie de la chrétienté, aucun des deux autres papes, ni Grégoire XII, ni Benoît XIII, n'avaient voulu renoncer à la tiare; chacun d'eux avait encore des partisans et même des États pour les soutenir : Benoît XIII l'Espagne et l'Écosse, Grégoire XII Robert, roi des Romains, et Ladislas, roi de Naples, en sorte qu'au lieu de deux pontifes, il y en eut maintenant trois.

Les amis de l'union et ceux de la réforme reportèrent toutes leurs espérances sur le prochain concile qui avait été annoncé. Ils en pressaient d'autant plus la convocation que, depuis la dissolution de celui de Pise, le collège des cardinaux venait de donner un nouveau scandale à la chrétienté en élisant, pour successeur d'Alexandre, Jean XXIII, l'un des plus indignes prélats qui eussent jamais été élevés sur la chaire de saint Pierre. On peut présumer de là le peu d'empressement qu'il montrait pour la convocation d'un concile réformateur. Mais les circonstances difficiles dans lesquelles il se trouva placé dès le moment de son élection l'obligèrent malgré lui à l'assembler, et selon le vœu de l'empereur, à désigner pour son lieu de réunion la ville impériale de Constance.

Ouvert le 5 novembre 1414, ce concile annonça dès le début de ses sessions le dessein de travailler beaucoup plus sérieusement qu'on ne l'avait fait à Pise, pour la réforme de l'Église et pour l'extinction du schisme, et de suivre autant que possible la route hardie que lui avait tracée le chancelier Gerson, dans ses écrits vigoureux publiés en 1410. On résolut de voter, non plus comme précédemment, par tête, ce qui donnait toujours un avantage immense au parti du pape, mais par nations. On forma donc d'abord quatre, puis cinq commissions composées des délégués des cinq principales nations française, anglaise, allemande, italienne et espagnole; chacune d'elles devait délibérer séparément sur chacun des objets soumis au concile, puis y apporter son vote collectif qui passerait pour celui de la nation; par ce moyen, le parti du pape se trouvait rompu, les prélats italiens ne pouvant prévaloir par le nombre, et les créatures qu'il avait dans chaque nation étant

dans l'impossibilité de s'entendre et de se réunir pour lui donner la prépondérance. Ce fut en vain que Jean voulut s'opposer à ce mode de votation; il dut se soumettre et céder au vœu formel du concile et de l'empereur.

Jean aurait voulu du moins faire considérer le concile de Constance comme une simple continuation de celui de Pise, parce que dans ce cas, ayant succédé légitimement à Alexandre V, nommé par ce dernier, il n'aurait pu être obligé de renoncer à la papauté. Mais les pères de Constance avaient un tout autre dessein : ils demandèrent la démission des trois papes; et comme Jean faisait beaucoup de difficultés pour y consentir, on fit circuler parmi les membres du concile un pamphlet renfermant l'histoire de sa vie et dans lequel il était chargé des crimes les plus révoltants. Effrayé de cette publicité et intimidé par la fermeté des prélats, il ne vit d'autre parti à prendre que de quitter secrètement Constance et d'aller à Schaffhouse se mettre sous la protection de Frédéric, duc d'Autriche. Mais on le fit sommer ou de revenir sans délai ou d'envoyer sa démission. Sur son refus, on le déclara déchu du pontificat et les troupes de l'empereur ayant contraint Frédéric à le livrer, on le fit enfermer près de Constance dans le même château fort de Gotleben, où Jean Hus était prisonnier en attendant l'issue de son procès. On s'occupa ensuite des deux autres papes. Grégoire XII, sommé d'abdiquer, s'y soumit sans résistance; mais le pape avignonnais, Benoît XIII, se montra plus obstiné. Quoique âgé alors de quatre-vingt-dix ans, abandonné de tout son parti et relégué dans le château de Peniscola, en Espagne, qui appartenait à sa famille, il continua à se regarder comme seul légitime pontife, et de son rocher il lança l'anathème sur l'univers entier. Ce pape réfractaire était peu redoutable; Jean XXIII était sous bonne garde; Grégoire s'était soumis. On pouvait donc considérer le schisme comme terminé; en conséquence le concile, après s'être assuré que le pontife nouvellement élu serait reconnu par l'Europe entière, put s'occuper sans obstacle du second des objets pour lesquels il était assemblé.

Avant tout il posa le principe constitutionnel suivant qui devait servir de base à son œuvre : c'est qu'un concile général, représentant l'Église catholique, tenait son autorité immédiatement de Christ, et qu'en conséquence tous ses décrets, particulièrement ceux qui concernaient la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, devaient

être strictement obéis par l'évêque romain. Il fut même proposé de n'élire le nouveau pape qu'après que les délibérations sur la réforme de l'Église seraient closes. C'était ce que conseillait l'expérience faite à Pise. C'était l'avis de l'empereur, c'était celui de Nicolas de Clémanges. C'était aussi d'abord celui des Allemands, des Anglais et des Français. Mais les Italiens et les Espagnols étaient trop dévoués à l'ancien droit canonique pour admettre que le concile pût agir plus longtemps, sans le concours d'un pape. D'ailleurs ils avaient tout lieu de craindre une réforme ecclésiastique trop sérieuse qui aurait compromis leurs plus chers intérêts. Ils agirent dans ce sens sur les autres membres du concile. D'Ailly et Gerson eux-mêmes craignirent de voir, par la mesure proposée, ébranler le pouvoir de l'Église, si l'on s'habituait à se passer trop longtemps de pape [1]. La proposition étant rejetée, on se borna à décider : 1° que le nouveau pape prendrait l'engagement formel de ne dissoudre le concile qu'après que la réforme serait accomplie sur dix-huit chefs fixés à l'avance ; 2° qu'un nouveau concile général serait annoncé cinq ans après, un autre dans sept ans, et que dorénavant on en assemblerait au moins un tous les dix ans, et chaque fois qu'il s'élèverait un antipape. Après cela les cardinaux chargés de procéder à l'élection du nouveau pontife nommèrent, en novembre 1417, un cardinal romain, de la famille Colonna, qui prit le nom de Martin V. Il fut universellement reconnu pour le chef de l'Église et ce fut la fin de ce grand schisme d'occident, qui avait duré environ quarante ans.

Les amis de la réforme espéraient beaucoup de ce nouveau pape qui, jusqu'alors, avait montré comme cardinal une certaine modération et même une certaine liberté de principes. Bientôt il se fit connaître sous un nouveau jour. Dès qu'on lui eut rappelé les affaires de la réforme, auxquelles il ne paraissait pas songer, il s'empressa de nommer une commission de cardinaux qui devaient travailler avec les représentants des diverses nations ; il renvoya à cette commission les dix-huit articles susdits dans lesquels le concile avait exposé sommairement les réformes

[1] Ce fait est important à noter parce qu'il fait entrevoir d'avance la scission ecclésiastique qui devait s'opérer en occident un siècle plus tard. Il nous montre déjà l'Italie et l'Espagne d'un côté, la France, l'Angleterre et l'Allemagne de l'autre, puis, entre ces dernières, la France se détachant la première du parti de la réforme, l'Allemagne au contraire lui demeurant la plus fidèle, et insistant principalement sur l'abolition des indulgences.

selon lui les plus urgentes [1], ainsi qu'un projet particulier de réforme présenté au nom de la nation allemande sous le titre d'*advisamenta nationis germanicæ*. La commission travailla plusieurs mois entiers pendant lesquels les séances du concile furent suspendues ; puis, comme il s'impatientait de ces lenteurs, le pape vint enfin rendre compte du résultat de ses travaux. Touchant une partie des abus qui avaient été signalés, savoir les plus criants, il déclara que les circonstances n'étaient pas encore favorables à leur abolition ; touchant les autres il s'engagea à quelques réformes insignifiantes, enfin sur deux ou trois des moins importants, il se montrait disposé à suivre en tout, disait-il, les intentions du concile. Après cette déclaration prononcée d'un ton ferme et assuré comme s'il n'eût point mis en doute qu'elle ne dût parfaitement satisfaire l'assemblée [2], il publia son prétendu décret de réforme non point comme émané du concile, mais comme une espèce d'indulte papal, et sous forme de concordat avec les différentes puissances ; puis, il déclara le concile dissous en le félicitant sur l'heureuse issue de ses travaux et accordant à tous ses membres une indulgence plénière. L'assemblée fatiguée ne réclama point et reporta ses espérances sur le concile suivant.

Ce concile qui devait s'assembler à Pavie, transféré à Sienne à cause de la peste, se sépara sans avoir rien fait et, par son habileté, Martin V eût réussi à différer d'en réunir un nouveau, si l'empereur Sigismond, dont les armées venaient de subir défaites sur défaites dans la guerre avec les Hussites, n'en eût demandé avec instance la convocation à Bâle, ville impériale, où les Hussites consentaient à se rendre pour traiter de la paix. La mort de Martin le fit renvoyer encore jusqu'en 1431 [3]. A peine fut-il convoqué que le nouveau pontife Eugène IV, prétextant une maladie qui l'avait mis en danger de mort, essaya de le congédier pour le réunir plus tard à Bologne. Les énergiques représentations de son légat le détournèrent de cette tentative audacieuse. Mais le secret en avait transpiré, et le concile, dans son indignation, après avoir proclamé de nouveau le principe de sa suprématie, força Eugène à révoquer sa bulle de translation, exigea de lui une pleine adhésion à

[1] Voy. Gieseler, II, 2, p. 36 et 37.
[2] Fleury, CI, 45.
[3] Voy. les actes originaux du concile de Bâle dans les bibliothèques de Bâle et de Genève. — Lenfant, *Concile de Bâle*.

ses actes, puis dans une série de décrets rigoureux, se prononça contre la fréquence des appels, la prolongation des interdits, contre les annates, contre les tributs que Rome levait sur les archevêques, contre le prix exagéré qu'elle se faisait payer pour ses bulles, enfin, contre les entraves qu'elle apportait à la liberté des élections. A tous ces décrets, Eugène opposait d'amères remontrances; mais voyant qu'on n'y avait aucun égard, il résolut de saisir le premier prétexte plausible pour rompre en visière au concile.

Les députés grecs y étaient attendus pour traiter de la réunion de leur Église avec l'Église latine. Eugène objecta l'inconvenance qu'il y aurait à les recevoir ailleurs qu'en Italie, et son avis ayant été repoussé, il déclara de son chef le concile transporté à Ferrare, puis à Florence, où il emmena avec lui tous les cardinaux à l'exception d'un seul, et la grande majorité des prélats.

Les pères de Bâle insolemment bravés, ne ménagèrent plus rien. Ils déclarèrent dissous les nouveaux conciles, déposèrent Eugène, comme hérétique incorrigible, évoquèrent à eux toutes les affaires pendantes en cour de Rome; sur les sièges et à la place des évêques absents, ils firent transporter les reliques des saints conservées à Bâle, et chargèrent trente évêques de nommer un nouveau pape.

Leur choix n'étonna pas peu la chrétienté. Le trésor pontifical étant resté à Rome, et leurs propres décrets leur interdisant la vente des bénéfices, ils pensèrent qu'il leur fallait un pape assez puissant pour être en état de les protéger et assez riche de son propre fonds pour suffire à l'entretien de sa cour. Ils élurent en conséquence Amédée VIII, ex-duc de Savoie, qui après avoir abdiqué le pouvoir en faveur de son fils. vivait retiré près de Thonon, dans son domaine de Ripaille. Après quelque résistance il accepta la tiare et se rendit à Bâle où il fut salué du nom de Félix V.

Ainsi, pendant qu'à Florence on travaillait à terminer le schisme d'orient, à Bâle on renouvelait le schisme d'occident; et cette fois, ce n'étaient plus seulement deux papes, mais deux papes et deux conciles qui se trouvaient en présence. Mais cette brusque détermination du concile de Bâle n'avait aucune chance de succès.

Les cours de France et d'Allemagne avaient l'une et l'autre besoin du pape dans les affaires d'Italie et ne voulaient point se l'aliéner: l'empire d'Allemagne, surtout, ne craignait rien tant que de voir renaî-

tre le schisme; l'Italie ne le redoutait pas moins. Aux yeux même de beaucoup d'ecclésiastiques impartiaux, l'élection de Félix, simple laïque, précédemment marié, précipitamment nommé, sans le concours des cardinaux, avait, aux yeux de l'opinion catholique, quelque chose de choquant, en sorte que Nicolas de Cusa lui-même et Æneas Sylvius, quoique sincères partisans de la réforme, se tournèrent contre lui. Parmi les États d'occident, il ne fut reconnu qu'en Savoie, en Suisse et en Bavière.

Le concile de Bâle sentit bientôt l'impuissance où le réduisait ce délaissement; il vit la plupart de ses membres, ou s'éloigner, ou passer dans le parti d'Eugène. Depuis 1443, il cessa de se réunir; Félix lui-même quitta Bâle à cette époque, et alla vivre, tantôt à Genève, tantôt à Lausanne. Pour compléter sa disgrâce, il apprit qu'Eugène, au lit de mort, avait reçu l'adhésion du roi des Romains et de la plupart des princes de l'empire. Dans le conclave qui suivit, les cardinaux eurent soin de porter leur choix sur un prélat distingué qui prit le nom de Nicolas V, et sut gagner les bonnes grâces de l'empereur. Le concile de Bâle fut alors congédié. Le peu de membres qu'il comptait encore se retirèrent auprès de Félix, à Lausanne, et y tinrent, en 1449, une session publique. Mais ils ne tardèrent pas à entrer en négociation avec Nicolas V, qui, pour mettre à l'aise leur amour-propre, offrit à Félix V le premier rang parmi les cardinaux avec l'administration de plusieurs évêchés, ceux de Genève, de Lausanne et de Sion. Félix accepta ces honneurs, résigna la papauté (1449), et se retira de nouveau à Ripaille, puis à Genève, où il mourut en 1451. Nicolas V, seul pape désormais reconnu, après avoir révoqué toutes les censures du concile de Bâle, célébra fastueusement son propre triomphe au Jubilé de 1450, qui attira dans Rome un prodigieux concours du monde catholique.

Quant aux promesses générales de réforme auxquelles il avait dû se résoudre pour être reconnu par l'assemblée de Lausanne, il sut les éluder par des concordats passés avec les différentes puissances, en se relâchant envers chacune d'elles de quelques-uns des droits qui leur étaient le plus à charge. Ce fut en vain que l'Église allemande remit en avant ses griefs contre le siège romain et qu'une réunion de princes allemands rappela la demande que leur pays avait formulée avant de reconnaître le nouveau pape, d'un acte correspondant à la pragmatique sanction de France.

L'avènement de Frédéric III au trône impérial, dès 1439, empêcha toutes ces demandes d'aboutir. En 1448, il passa à Vienne avec le pape, au nom de sa nation, un concordat où presque tous les abus du régime papal étaient maintenus et qui, néanmoins, mis en vigueur par des traités séparés conclus avec les divers évêques, fut enfin admis, parmi les lois de l'empire[1], sous le titre de « Concordat d'Aschaffenbourg. »

Æneas Sylvius, lui-même élevé à la papauté, sous le nom de Pie II, et devenu aussi absolutiste comme souverain pontife, qu'il avait été précédemment gallican et libéral comme évêque, répondit aux nouveaux griefs des Allemands et à leurs plaintes sur les extorsions et les indulgences papales, que tout l'argent de l'Allemagne y dût-il passer, ce serait un faible prix payé pour les bienfaits du christianisme et de la civilisation qu'elle devait à la cour de Rome. Puis, dans le concile de Mantoue, il fit publier un décret dans lequel il condamnait (1459) comme hérétiques les maximes des conciles de Constance et de Bâle. En même temps, il détermina Louis XI, en 1461, à révoquer la pragmatique sanction de Bourges, adoptée, en 1438, par Charles VII, et qui, comprenant les décrets les plus essentiels des premières sessions du concile de Bâle, servait pour la France de compensation à l'option qu'elle avait faite en faveur d'Eugène IV. Quant à Paul II, successeur de Pie II, il se hâta de révoquer tous les articles jurés dans le conclave par les cardinaux qui l'avaient nommé, entre autres la promesse d'un concile à convoquer au bout de trois ans, et l'abolition des grâces expectatives.

Le parti de la réforme ecclésiastique ne fut pas plus heureux au commencement du XVIme siècle. Le despotisme du pape Jules II excita de nouveau contre le saint-siège les ressentiments de l'Allemagne et de la France. Louis XII et Maximilien, il est vrai, se concertèrent pour demander et préparer la convocation d'un concile général qui assurât la liberté de leurs églises respectives. Les États d'Allemagne remirent à l'empereur, en 1510, une nouvelle liste de leurs griefs. Cependant Maximilien ne tarda pas à se réconcilier avec le saint-siège. La France, au contraire, ordonna en 1511, l'ouverture d'un concile général à Pise, qui fit, sans hésiter, le procès au pape; mais son œuvre

[1] Gieseler, II, 2, p. 101, not.

n'obtint point le suffrage universel, et la hardiesse de ses mesures ne fut point appuyée par le succès de ses armes. Après que l'armée française eut été repoussée d'Italie par les Suisses, le concile se transporta successivement à Milan, puis à Asti, et enfin à Lyon, où il finit par se dissoudre, en 1512, tandis que Jules II ouvrit la même année, au palais de Latran, un brillant concile où celui de Pise, la pragmatique sanction, et la France elle-même furent frappés d'anathèmes.

Louis XII mourut sans avoir pu accomplir la menace qu'il avait fait graver sur ses médailles : *Perdam Babylonis nomen*, et dès l'avènement de François Ier fut conclu le concordat où ce prince abandonnait les libertés de son Église en en partageant les dépouilles avec Léon X qui, à cette occasion, condamna de nouveau les maximes de Constance et de Bâle.

En résumé, quels avaient été les fruits de la réaction ecclésiastique de la fin du moyen âge?

Sans doute les maximes qu'elle avait proclamées, bien que condamnées, comme nous venons de le voir, conservèrent dans l'Église un certain crédit[1]. L'infaillibilité des conciles généraux fut donc enseignée dans les universités par Gerson et d'autres docteurs qui l'opposèrent aux maximes des curialistes romains. Les appels aux futurs conciles généraux demeurèrent dans le droit ecclésiastique, comme une forme légale de protestation contre les arrêts des papes. Mais, à l'époque dont nous parlons, ce principe n'avait produit que de faibles résultats. L'esprit de liberté et de nationalité, qui s'était un moment fait jour dans les conciles du XVme siècle, avait été bientôt étouffé par l'autorité papale qui, grâce au prestige qu'elle exerçait encore sur les esprits, à l'ambition des princes qu'elle savait si bien exploiter, aux divisions du clergé qu'elle avait l'art d'entretenir, aux nombreuses et éminentes dignités dont elle était dispensatrice, avait aisément triomphé des conciles qui n'en avaient aucune à distribuer. La décadence du régime féodal fut pour elle, vers la fin du XVme siècle, une circonstance non moins favorable, en affermissant dans ses propres États son autorité temporelle, auparavant si souvent méconnue, en la délivrant des tentatives séditieuses de la noblesse et du peuple romains, en faisant rentrer dans son obéissance les familles seigneu-

[1] La cour de Rome elle-même, en adhérant aux actes du concile de Constance et à ceux du concile de Bâle jusqu'à la vingt-sixième session, avait implicitement reconnu ces maximes. Voy. Gieseler, II, 2, 230.



riales si promptes à se révolter, en remettant en son pouvoir les villes et les provinces qui avaient secoué son joug, et lui rendant ainsi les moyens de reconquérir par ses largesses l'attachement des princes et des membres du haut clergé. Elle réussit donc à maintenir ou à rétablir les abus mêmes qui avaient excité le plus de plaintes, et à remettre par ses habiles concordats les évêques et les églises nationales sous le joug dont les conciles avaient cherché à les affranchir. Depuis la fin de ce même siècle, nous la voyons reprendre ses coudées plus franches qu'elle ne l'avait fait depuis longtemps. Lorsqu'à la suite du second schisme d'occident, il avait fallu à tout prix regagner pour le pontife siégeant à Rome les sympathies de l'Europe, le collège des cardinaux avait élu successivement deux papes honorables à divers titres, renommés surtout par leur urbanité et leur savoir, Nicolas V et Pie II. Mais, une fois le schisme éteint, la réforme éludée, l'Europe réconciliée avec Rome, le sacré-collège rassuré, ce corps garda moins de retenue, les cardinaux revêtirent, sans scrupule, de la papauté ceux d'entre eux dont l'indifférence ou la corruption leur imposait le moins de gêne et leur promettait le plus de profits. Les conclaves ne furent plus qu'une place de marché, où la dignité papale était donnée au plus offrant, et la papauté, après avoir réussi à jouer, puis à endormir les partisans des réformes, crut pouvoir désormais tout oser. On en jugera par quelques traits de la vie des papes qui succédèrent à Pie II.

Sixte IV, son second successeur (1471-1484), qui signala son zèle pour la foi catholique par le rétablissement de l'inquisition en Espagne, fut un monstre d'avarice, de perfidie et d'impudicité. Non content de vendre toutes les charges ecclésiastiques, il faisait, au préjudice de ses sujets, le monopole des grains, et leur vendait au prix de l'or, en temps de famine, un blé amassé à vil prix en temps d'abondance et détérioré dans ses greniers. Il fut le premier pontife qui réduisit le népotisme en système, en décrétant que tous les neveux des papes (qui souvent n'étaient que leurs propres fils) seraient élevés à la dignité de princes romains. Pour assurer un apanage à son neveu, ou fils, Jérome Riario, il souffla le feu de la discorde dans toute l'Italie, entra en 1478 dans le complot des Pazzi contre les Médicis; puis, pour se venger du mauvais succès de cette conjuration et du juste supplice des prêtres qui y avaient pris part, il excommunia les Florentins, se ligua contre eux avec le roi de Naples. Plus tard, Jérome Riario, ayant jeté des yeux d'en-

vie sur les possessions de la maison d'Este en Italie, Sixte IV, pour les lui obtenir, se ligua de nouveau avec les Vénitiens contre cette maison, puis tout à coup, sur un caprice de ce neveu, il excommunia ces nouveaux alliés, et lorsque, au mépris de ses anathèmes, il vit la paix se conclure en Italie, il en mourut de dépit.

Son successeur, Innocent VIII (1484-1492), non moins zélé que lui pour le saint-office auquel, par le renouvellement des lois contre la sorcellerie, et la rédaction d'un manuel de procédure à cet effet, il livra des milliers de prétendus sorciers, n'eut, pendant tout son pontificat, rien de plus à cœur que d'élever et d'enrichir, malgré les engagements exprès qu'il avait pris avant son élection, les sept enfants naturels qu'il avait eus de différentes femmes et les neuf qu'il eut plus tard, car on lui en prête jusqu'à seize[1]. C'était, du reste, un pontife fort peu scrupuleux sur les moyens d'enrichir le trésor apostolique. Comme son prédécesseur, il vendait les dignités ecclésiastiques, et, de plus, tenait une espèce de banque où l'on achetait à un tarif fixé le pardon de toute espèce de meurtres; là-dessus il y avait 150 ducats réservés pour son trésor apostolique : le surplus était destiné à son fils Franceschetto. En 1489, il se fit livrer, par les chevaliers de Rhodes, le prince turc Dschem ou Zizim, qui s'était réfugié dans cette île après sa révolte contre son frère et son rival, le sultan Bajazet; puis au lieu de mettre, comme il l'avait promis, ce vaillant guerrier à la tête d'une croisade contre les Turcs, il traita avec le sultan, dont il reçut annuellement une forte somme pour retenir Zizim en prison.

Innocent mourut en 1492. S'il s'était rendu méprisable à tant de titres, l'espagnol Borgia, son successeur sous le nom d'Alexandre VI (1492-1503), combla la mesure des infamies et des forfaits. L'auteur de l'Histoire des papes commence ainsi l'article qui lui est consacré : « De l'aveu de tous les historiens, Alexandre VI fut le plus scélérat de tous les hommes. » A l'exemple d'Innocent VIII, il éleva aux plus grands honneurs les cinq enfants qu'il avait eus en adultère; il maria, divorça, remaria plusieurs fois sa fille Lucrèce, en l'honneur de laquelle il célébra, dit-on, dans le palais pontifical, en guise de festin de noces, une épouvantable orgie; on prétend, mais peut-être sans fondement,

[1] C'est sur lui que l'on fit le distique suivant:

Octo Nocens pueros genuit, totidemque puellas;
Hunc meritò poterit dicere Roma Patrem.

que lui-même entretint avec elle des relations incestueuses. Quant à son fils, César Borgia, jeune homme digne à tous égards d'une telle sœur et d'un tel père, meurtrier de son frère Louis, de son beau-frère et de plusieurs seigneurs romains, Alexandre le nomma cardinal et l'éleva au siège archiépiscopal de Valence, plus tard le délia de ses vœux et obtint pour lui de Louis XII, dont il avait confirmé le divorce, le duché de Valentinois. Après avoir, de concert, écrasé les Colonna, à l'aide des Orsini, leurs alliés, le père et le fils se débarrassèrent de ceux-ci avec une cruauté pareille. Quelque temps auparavant, Charles VIII, voulant faire valoir sur le royaume de Naples les droits de la maison d'Anjou, Alexandre VI ne s'était fait aucun scrupule de solliciter contre lui l'appui des Turcs; puis lorsque Charles VIII victorieux s'était avancé jusqu'à Rome, il avait tâché de regagner son amitié en lui livrant Zizim, mais en ayant soin de faire donner un poison lent à ce malheureux prince, afin de ne pas être frustré de la récompense qu'il attendait de Bajazet. Il ne cessa, jusqu'à sa mort, de troubler la paix de l'Europe, de persécuter les nobles familles romaines qui lui faisaient ombrage, de faire mourir ceux dont il convoitait les richesses; mais à la fin il trouva dans ses crimes la matière de son châtiment; de concert avec son fils, il avait préparé du vin empoisonné pour trois cardinaux dont il voulait confisquer les biens; ce vin lui fut servi par mégarde, et il mourut dans de cruelles souffrances.

Jules II, second successeur d'Alexandre VI (1503-1513), joignit aux mœurs scandaleuses de ses prédécesseurs, un caractère ambitieux et farouche. Décidé à tout soumettre à la domination pontificale, il enleva Bologne et Pérouse à leurs possesseurs légitimes pour les réunir aux domaines de l'Église. Venise, refusant de lui rendre les conquêtes qu'elle avait faites, il entra avec l'empereur et la France dans la ligue de Cambray conclue contre cette république, qu'il combattit à la fois avec les armes temporelles et spirituelles. Mais bientôt, inquiet des progrès des Français en Italie, il se tourna contre eux, et conclut avec ses voisins une seconde alliance au moyen de laquelle il réussit à les repousser au delà des Alpes (1512). Enfin il ne cessa de guerroyer pendant tout le cours de son pontificat, et mourut la tête encore remplie d'ambitieux projets.

Quant à Léon X, qui commença à régner en 1513, il se distingua par un caractère beaucoup plus pacifique; aussi fut-il célébré en cette

qualité par Ulrich de Hutten, qui ne craignit pas de lui dédier sa préface à l'ouvrage de Laurent Valla contre la donation de Constantin. Comme tous les princes de la famille des Médicis dont il était issu, il montra un zèle éclairé pour les arts et pour les lettres; du reste, frivole et ami du plaisir, toujours entouré de bouffons, on prétend qu'il n'avait pas en religion des convictions bien solides, et traitait assez légèrement les plus graves sujets. Cela ne l'empêcha pas d'exploiter les superstitions populaires et de publier des indulgences à l'usage de ceux qui auraient encore la simplicité d'en acheter.

C'était là qu'avaient abouti les efforts tentés au XVme siècle pour réformer la cour papale. Aussi les amis de la réforme commençaient-ils à désespérer qu'elle pût jamais s'effectuer. Jacques de Jüterbock, respectable chartreux du XVme siècle, qui avait suivi tour à tour avec espérance et anxiété les tentatives faites de son temps pour cette réforme et qui les avait vues toutes échouer, se demandait, dans un de ses écrits, si l'on pouvait l'espérer encore, et si l'Église n'était pas arrivée aux jours de l'antechrist qui devait précéder la venue même du Seigneur. Jean du Chêne (1519) élevait les mêmes plaintes; mais pour savoir d'où pourrait venir par des voies humaines la réforme de l'Église, ce n'était pas aux autorités ecclésiastiques reconnues qu'il fallait regarder; c'était en dehors. D'autres puissances jusque là méconnues commençaient à se révéler et se préparaient à accomplir un jour ce que les papes n'avaient pas voulu et ce que les conciles n'avaient pu accomplir. Ces puissances, c'étaient celles de l'opinion publique, éclairée par la science, et celle de la conscience chrétienne réveillée par l'Évangile, toutes deux prêtes à répondre comme un écho à la première voix intrépide qui donnerait le signal d'une sérieuse réforme.

C'est au développement progressif de ces deux puissances que va nous faire assister le tableau de la réaction dans le domaine intellectuel et dans le domaine religieux.

CHAPITRE III

RÉACTION SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE

C'était une grave erreur que de penser, comme quelques théologiens de ce temps, qu'on pût réformer efficacement les abus du gouvernement ecclésiastique, sans toucher aux dogmes qui leur servaient d'appui. Tout se liait étroitement dans la constitution de l'Église latine. L'absolutisme des papes n'avait pas de fondements plus solides que les doctrines accréditées sur le salut et les indulgences. D'ailleurs, n'était-ce pas sur les questions relatives au dogme, au culte et aux mœurs, que devait se porter avant tout l'examen des chrétiens capables de réfléchir? Il ne faut donc pas s'étonner si, à côté des réactions tentées sur le terrain politique et ecclésiastique, il en surgit d'autres qui touchaient plus directement au domaine intellectuel et religieux.

1. ÉVOLUTIONS ET DÉCLIN DE LA SCOLASTIQUE

L'impulsion que l'expédition des croisades, la fondation des universités, et le nouveau progrès général de la civilisation imprimaient à la pensée, se fit sentir dès l'abord dans la théologie scolastique.

Au XIIIme siècle, nous l'avons vue, sous la papauté triomphante, abdiquer ses premières libertés, assouplir sa dialectique pour la mettre au service des intérêts de Rome, et, grâce à cette docilité et au crédit d'Aristote dont elle fait son allié, s'assurer la primauté dans l'enseignement théologique. Au XIVme siècle elle rentre, jusqu'à un certain point, dans sa première voie par l'opposition que, de la part des princes, des universités, des parlements, du haut clergé lui-même, l'autorité papale commence à rencontrer; elle reprend une allure plus indépendante, qui se manifeste à la fois chez les deux ordres mendiants et

rivaux, chez les dominicains par l'organe de Durand de St-Pourçain, chez les franciscains par celui de Guillaume Occam.

DURAND, né en Auvergne, depuis 1313 docteur en théologie à Paris, et d'abord thomiste prononcé, déserta bientôt l'étendard de son premier chef pour celui de Jean Duns Scot; il se montra dès lors animé d'une certaine hardiesse qui lui valut le surnom de *doctor resolutissimus*, et disposé à secouer à la fois le joug de la tradition et celui d'Aristote. A l'égard de ce dernier, il disait[1] : « Tout homme qui répudie sa propre raison pour suivre une autorité humaine, imite la stupidité des êtres sans raison..... Il ne s'agit pas de savoir quelle est l'opinion d'Aristote, mais de quel côté est la vérité. » Quant à la tradition, il osa, en dépit d'elle, mais après bien des circonlocutions, il est vrai, combattre la vertu des sacrements, nier que le mariage en fût un proprement dit, se plaindre des difficultés nouvelles qu'on ajoutait à celles du dogme de la transsubstantiation, etc.[2], autant de propositions qui lui furent vivement reprochées.

GUILLAUME OCCAM, franciscain anglais († 1347), porta encore plus loin la hardiesse à l'égard des opinions dominantes. Ce que Durand avait été pour saint Thomas, il le fut pour Duns Scot, son disciple d'abord, puis son adversaire. Au commencement du XIVme siècle, il fut appelé à enseigner à Paris, et là, par l'intrépidité et la supériorité de son argumentation, il mérita à son tour les noms de *doctor singularis, invincibilis, venerabilis inceptor*. Il adopta cette maxime menaçante pour la foi d'autorité, autant que pour la philosophie alors régnante : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. » Il osa combattre le réalisme au plus fort de sa puissance, et, outrant de son côté le nominalisme, enseigna que les idées générales ne correspondent à aucune réalité objective et ne sont qu'un produit de l'abstraction[3]. Il poussa même les conclusions de ce principe au point de donner quelque prise au scepticisme, en attaquant la valeur de beaucoup de démonstrations logiques jusque-là regardées comme décisives en faveur des dogmes reçus. Irrité contre Jean XXII qui, dans la querelle des dominicains et des franciscains sur la question de la propriété de Jésus-Christ et des apôtres, s'était prononcé pour les derniers, Occam embrassa le parti de

[1] Voy. Jourdain, *Phil. de saint Thomas*, I, 155.
[2] Gieseler, II, 2, 248.
[3] Jourdain, ibid., p. 180. Hauréau, II, 469.

l'empereur Louis de Bavière contre ce pape, et écrivit en faveur des droits de la puissance civile et contre les erreurs de Jean, en sorte que si les princes appuyaient la hardiesse des théologiens, ceux-ci, à leur tour, venaient en aide à leur autorité. Ses principaux ouvrages théologiques sont : le *Centilogium theologicum,* et surtout ses « Questions sur les quatre livres des sentences. » Selon M. de Rémusat, l'esprit de Guillaume Occam est l'esprit moderne à son début. Il clôt la deuxième époque de la scolastique, comme Abélard avait clos la première.

Le nominalisme ressuscité et soutenu par Guillaume reprit peu à peu dans les écoles un ascendant qu'il avait perdu depuis longtemps. A la vérité, quelques opinions paradoxales avancées par ses partisans, donnèrent prise aux accusations de ses adversaires, en sorte que l'université de Paris, en 1339, défendit de l'enseigner sous peine de suspension pendant une année. Toutefois il triompha de cette épreuve, et vers la fin du XIVme siècle il était la doctrine dominante dans le corps enseignant[1].

Tandis que, par son influence, la scolastique parvenait à alléger progressivement le joug que le système catholique romain faisait peser sur elle, plusieurs docteurs du temps, frappés à d'autres égards de ses lacunes ou de ses imperfections, travaillaient à l'en corriger.

Son règne avait été en général peu favorable à l'étude des livres saints. Rien de plus rare chez les docteurs de cette école que ces commentaires sur l'Écriture sainte, que nous avons vu abonder dans les siècles précédents. Mais l'esprit leur en était encore moins familier que la lettre. Ils en faisaient le servile instrument de leur syllogistique, y prenaient des textes qu'ils citaient sèchement comme des articles de code et qui, isolés, séparés de leurs contextes, détachés de leur cadre historique, perdaient leur vrai caractère, et souvent jusqu'à leur vrai sens. Deux docteurs, tous deux chanceliers célèbres de l'université de Paris, s'efforcèrent de donner, sous ce rapport, à la scolastique une plus salutaire direction : Pierre d'Ailly (1350-1420), dans son cours sur le Nouveau Testament, et dans son discours d'inauguration à la chaire de théologie, où il représentait l'Écriture comme la *pierre* sur laquelle l'Église est fondée, Nicolas de Clémanges (1360-1440), dans son ouvrage sur l'« Étude de la théologie, » adressé à un jeune homme

[1] Gieseler, VI, 463.

qu'il exhortait à puiser sa science avant tout dans l'Évangile et à le prêcher avec amour.

Dans le même temps, GERSON, leur contemporain (1363-1428), non moins célèbre, et appelé aux mêmes fonctions, déplorait surtout l'aridité de la scolastique, et s'efforça, à l'exemple de l'école de saint Victor, de la réconcilier avec le sentiment religieux, en y introduisant une sorte de mysticisme pratique. C'est ce qu'il prêchait dans ses écrits, ce qu'il recommanda aux écoliers du collège de Navarre, et ce qui lui valut le surnom de *doctor christianissimus*. Mais lui-même ne sut pas se dégager entièrement des formes de raisonnement propres à la scolastique, et il eût suffi de ce seul trait pour désabuser ceux qui l'ont cru l'auteur de l' « Imitation de Jésus-Christ » dont le mysticisme, par sa simplicité onctueuse, est si supérieur au sien.

Enfin, parmi ces réformateurs de la scolastique, plusieurs, frappés du vide de ses démonstrations *a priori*, entreprirent de lui donner pour base, outre l'autorité de l'Écriture, celle de l'expérience, l'observation de la nature et de l'homme. C'est la tâche qu'entreprit l'illustre ROGER BACON (1214-1294), si digne, par son caractère, sa science et son génie presque universel, du titre de *doctor mirabilis*, sous lequel il est connu[1]. Dans son *opus majus*, dédié au pape Clément IV, il dénonça avec courage le formalisme et les subtilités de la scolastique, l'abus qu'elle faisait de l'autorité d'Aristote, et de celle qu'elle attribuait aux pères de l'Église. L'expérience, telle était selon lui la maîtresse des sciences spéculatives; en matière religieuse c'était la foi, savoir l'expérience des choses invisibles éclairées par la Bible. « Dans la Bible, disait-il, toute la sagesse est contenue; c'est à la philosophie à l'en tirer. » RAYMOND DE SABONDE, espagnol († 1432), professeur de scolastique à Toulouse, bien inférieur à Bacon, déduisait plus exclusivement encore que lui la théologie de l'expérience et de l'observation.

Mais en vain ces esprits distingués cherchaient-ils à corriger les vices de la scolastique. Elle avait pris son pli, et leurs efforts pour l'en affranchir ne firent que révéler mieux encore, mettre plus à nu ses imperfections, et peut-être hâter ainsi son discrédit et sa chute.

Assurément, on ne peut méconnaître les services qu'elle avait rendus à son apparition. Au sortir de l'inertie intellectuelle du Xme siècle,

[1] Lichtenberger, *Encycl. rel.*, II, 22.

c'était une heureuse gymnastique pour l'esprit qui s'exerçait ainsi à scruter, à approfondir les questions religieuses, tandis que la théologie positive, n'avait jusqu'alors fait appel qu'à l'autorité.

Mais ce n'est jamais sans péril que l'esprit humain abandonne tout à coup ses anciens guides, pour se lancer exclusivement dans une route nouvelle. Nous avons déjà fait entrevoir le peu de choix que les scolastiques apportèrent dans les questions qu'ils soumettaient à leur examen, l'indiscrète curiosité avec laquelle, à côté des problèmes d'un sérieux intérêt, ils en abordèrent d'oiseux, de frivoles, de puérils, sur lesquels ils se plurent à déployer la subtilité de leur esprit. Le raisonnement semblait quelquefois n'être pour eux qu'une *ratiocinatio*, un exercice sans but, auquel tout sujet était également propre, pourvu qu'il fournît matière à la discussion. Dans ceux même d'une réelle importance, la méthode qu'ils s'étaient tracée n'était pas la plus sûre pour conduire à la vérité. Cette sèche dialectique qui présidait à leurs recherches, cette trompeuse apparence de rigueur logique qu'ils puisaient dans leur perpétuel emploi du syllogisme, ces conclusions forcées qu'ils tiraient de leurs prémisses et qu'ils dédaignaient de soumettre au contrôle de l'expérience, enfin cet emploi exclusif de la raison pure dans des objets qui sont surtout du domaine de la conscience et du sentiment, c'étaient là autant de voies dans lesquelles la scolastique s'égarait facilement.

Ce n'eût été encore que demi mal si, à côté de ces chances d'erreur, elle eût conservé, par son libre essor, des chances de nouveaux progrès dans la vérité. Mais la papauté y avait pourvu en sévissant contre les esprits indépendants qui faisaient un sérieux usage de l'esprit d'examen, et en remplissant les chaires universitaires de religieux mendiants entièrement à sa dévotion et décidés à plier dans tous les cas la science à ses vues. Poursuivie, traquée tant qu'elle avait voulu marcher libre, elle n'était rentrée en faveur qu'au prix d'une entière soumission à l'autorité de Rome. Elle pouvait examiner, juger, confronter; mais les conclusions lui étaient données à l'avance, et malheur à elle si elle s'en écartait ! Bon gré, mal gré, il fallait que le raisonnement vînt confirmer sur chaque point les décisions de l'Église. Un défi plus insultant pouvait-il être jeté à l'intelligence humaine? On comprend, à la rigueur, la raison qui, sous l'influence d'une conscience timorée, abdique sa liberté, renonce à tout examen. Mais on ne comprend pas celle qui feint

d'examiner pour arriver à des conclusions qui lui sont imposées, et qui, esclave volontaire, affecte les allures de la liberté. Enfin, même lorsqu'avec la permission de l'Église, la scolastique concluait dans le sens du vrai, sa méthode n'en offrait pas moins les dangers les plus réels. Elle n'aiguisait l'intelligence qu'au risque de la fausser, et d'engendrer le scepticisme. Qu'attendre de théologiens qui, sur chacune des milliers de questions qu'ils se posaient, se donnaient la tâche de plaider tour à tour le oui et le non, le pour et le contre? Comment, dans un tel exercice, ne s'émousserait chez l'homme le discernement du juste et du vrai? La casuistique romaine en a fourni la preuve évidente[1].

La scolastique avait fait son œuvre; mais elle avait aussi fait son temps. L'Église même qui l'avait soutenue, tant que les subtilités de ses dialecticiens avaient servi à la défense des dogmes consacrés, mécontente maintenant des hardiesses d'Occam, et soupçonnant de scepticisme son école tout entière, abandonna la scolastique à elle-même, cessa de lui prodiguer ses honneurs et ses chaires. Les penseurs sérieux, de leur côté, n'oubliaient pas qu'elle avait servi naguère à justifier les plus choquants abus, et à ébranler en morale par ses raisonnements captieux les maximes les plus saintes. Elle se trouva ainsi frappée d'un discrédit général.

On cite, comme le dernier de ses docteurs, GABRIEL BIEL. Il était né à Spire; étudiant à Heidelberg, puis prédicateur à Mayence, il fut appelé par le comte Eberhard de Wurtemberg comme professeur de théologie à l'université nouvellement fondée à Tubingue. Il y exposa le nominalisme d'Occam dans son *Collectorium* sur le livre des sentences, émit quelques idées assez libérales sur l'efficacité de certains sacrements, et soutint la suprématie des conciles et les canons de celui de Bâle. Il mourut en 1495.

Dépris de la scolastique, avides d'une science moins aride, d'une culture plus saine et plus satisfaisante pour l'esprit et pour le cœur, les théologiens, dès le milieu du XVme siècle, saluèrent avec enthousiasme le mouvement littéraire et scientifique à la fois, connu sous le nom de *Renaissance des lettres*.

[1] *Ad inveniendas excusationes in peccatis solertissima*, dit Ulrich de Hutten. « Ce que la religion, disait en 1321 Jean de Jandun, gagne ou perd à une telle gymnastique, Dieu seul le sait. » On comparait alors les conclusions stériles de la scolastique aux fruits de la mer Morte, qui, à peine touchés, disait-on, se réduisaient en poussière.

2. RENAISSANCE DES LETTRES

Ainsi qu'on l'a remarqué, la connaissance des lettres grecques n'avait jamais entièrement disparu en Italie [1]. Elle s'y était maintenue pendant le moyen âge, soit par la présence des exarques de Ravenne, soit surtout dans les couvents grecs de la Calabre. Barlaam, moine d'un de ces couvents, fut le maître de Pétrarque qui, sous lui, étudia Platon, tandis que Léonce Pilate expliquait Homère dans les écoles de Florence; et c'est ainsi que Dante, Pétrarque et Boccace purent être en Italie, dès le commencement du XIVme siècle, les brillants inaugurateurs de la Renaissance des lettres.

Depuis la fin du même siècle, les fréquentes ambassades des empereurs de Byzance pour négocier leurs demandes de secours contre les Turcs, et dans ce but les projets de réunion entre les deux Églises, amenèrent en occident des savants grecs distingués qui, encouragés par l'accueil favorable des latins, enseignèrent chez eux leur langue et leur littérature; tels furent Emmanuel Chrysoloras, et Bessarion, archevêque de Nicée, qui finit par passer à l'Église latine, fut nommé cardinal et devint en Italie un ardent promoteur de la littérature classique.

Bientôt les malheurs toujours croissants, et finalement la ruine de l'empire grec déterminèrent la fuite d'une multitude de savants humanistes, qui reconnurent l'hospitalité des latins, en se livrant comme les précédents à l'enseignement de leur littérature, fondèrent sous la protection des Médicis des académies où Platon était expliqué, à Rome, à Paris, des collèges où la langue grecque était enseignée, et enrichirent les bibliothèques d'occident de manuscrits précieux apportés de Constantinople. « Chez nous, peuple déchu, disait Lascaris, l'un des plus distingués d'entre eux, les modèles du grand et du beau demeuraient fidèlement conservés, mais stériles. Transportés parmi vous, que ces modèles viennent animer des peuples nouveaux, et un nouvel âge de lumière et de gloire luira sur l'Europe [2]. »

Les efforts de ces savants excitèrent en effet l'émulation des latins. Marius Philelphe, le Poge, Florentin député au concile de Constance. Léonard l'Arétin, secrétaire apostolique, Ange Politien, Marsile Ficin,

[1] Charpentier, *Histoire littéraire au moyen âge.*
[2] Villemain, *Lascaris* ou *les Grecs du XVme siècle.* Paris, 1825.

et Pic de la Mirandole, tous deux zélés platoniciens, le romain Laurent Valla, Macchiavel, et tant d'autres, donnèrent aux lettres en Italie un essor prodigieux. On sait qu'ils furent puissamment encouragés par de riches protecteurs, par quelques princes[1], surtout par ceux des maisons d'Urbin et de Médicis, de la maison de Naples et des Visconti de Milan. Ils trouvèrent aussi des encouragements chez plusieurs papes. Thomas de Sarzane qui, de l'humble emploi de copiste de manuscrits, s'était élevé par son mérite jusqu'au souverain pontificat, sous le nom de Nicolas V, conserva sur le trône papal les goûts littéraires qu'il avait toujours cultivés[2]. Il fut le protecteur généreux des savants de son siècle, et particulièrement des fugitifs de Constantinople qu'il accueillit avec distinction. En huit années, il enrichit la bibliothèque du Vatican de plus de six mille volumes, parmi lesquels des manuscrits ou des copies d'anciens auteurs classiques, jusque-là inconnus à l'occident ou bien oubliés dans les bibliothèques de l'Angleterre et de l'Allemagne, et qu'il y fit chercher à grands frais. Pie II et Léon X suivirent son exemple.

Sans trouver d'abord en France, en Hollande, en Allemagne, et encore moins en Angleterre, d'aussi puissants encouragements, les lettres y firent par degrés des progrès moins brillants, mais peut-être, plus durables. En Allemagne, Rodolphe Agricola de Heidelberg, Hegius, Hermann de Busch, Conrad Peutinger, et par-dessus tous Reuchlin et Ulrich de Hutten, en Angleterre, Jean Colet et Thomas Morus, en Hollande, l'illustre Erasme, en France, Budé, Lefèvre d'Etaples, donnèrent aux études classiques une heureuse impulsion.

En même temps, et par une coïncidence qui n'eut probablement rien de fortuit, l'imprimerie, récemment inventée à Mayence (vers 1440), propageait et popularisait les travaux des savants, et, à la fin du même siècle, la découverte du nouveau monde et celle de l'Afrique méridionale préparaient aux sciences, pour un avenir plus lointain, il est vrai, des conquêtes bien plus étendues.

Quant à la Renaissance proprement dite, celle des XIVme et XVme siècles, on comprend aisément l'influence que dut exercer sur les sciences théologiques la direction nouvelle qu'elle imprima à l'esprit humain. Et d'abord, quel coup mortel porté à la scolastique! A côté de ces pro-

[1] Burkardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, p. 210 ss.
[2] Ibid., p. 188 ss.

ductions du génie, jadis écloses au soleil de la liberté, auprès de ces chefs-d'œuvre empreints d'un goût si pur, rayonnant d'une lumière si sereine, quel attrait trouver encore dans les tristes élucubrations, dans le lourd et indigeste fatras des controversistes de couvent ?

Aristote qui, si longtemps, avait régné seul dans les écoles, et qui pour les scolastiques des siècles précédents avait été presque aussi infaillible que les pères et le chef même de l'Église, avait retrouvé en Platon un rival redoutable, dont la doctrine passait désormais pour avoir plus de conformité avec celles du christianisme. L'esprit d'examen commençait à se porter sur celles qu'avait patronnées ou enfantées le moyen âge. Jean Pic de la Mirandole osait, dans ses Thèses, avancer sur le culte des images, sur les peines éternelles, sur le but de la descente de Jésus aux enfers, sur sa présence réelle dans la Cène, des propositions assez hardies. Au flambeau de la critique renaissante, Laurent Valla (1457) attaquait l'authenticité de la prétendue donation de Constantin, et grâce à la protection d'Alphonse III, roi de Naples, échappait aux piéges des moines et aux bûchers de l'inquisition.

Le goût qui venait de se réveiller pour les ouvrages de l'antiquité, ramena les théologiens à une nouvelle étude des pères de l'Église. Les pères grecs, depuis longtemps presque oubliés dans les écoles d'occident, commencèrent à être lus, étudiés; l'imprimerie en multiplia les exemplaires. Les pères latins eux-mêmes, saint Augustin en particulier, qu'on ne connaissait plus guère qu'à travers saint Thomas, furent mieux compris, et, si l'on eut le tort de trop confondre les enseignements de l'évêque d'Hippone avec ceux de saint Paul, nous verrons, du moins, qu'ils aidèrent, même par ce qu'ils avaient d'erroné, à battre en brèche la doctrine du salut par l'Église.

Un résultat bien plus important encore de la Renaissance des lettres pour les sciences théologiques, fut de conduire par l'étude des langues à un examen plus approfondi et à une meilleure intelligence de l'Écriture sainte. Déjà au XIVme siècle (v. 1330), Nicolas, natif de Lyra, près d'Évreux, avait, par sa connaissance de l'hébreu, imparfaite, mais exceptionnelle chez ses contemporains, rendu quelques services à la science exégétique : il lisait l'ancien testament dans l'original. Il puisa aussi dans les ouvrages des rabbins et composa les *Postilles*, célèbres de son temps. Ce qu'il avait essayé, à l'égard de l'ancien testament, Laurent Valla le fit pour le nouveau. C'est dans l'étude de l'antiquité clas-

sique qu'il avait acquis cette connaissance du grec et du latin, ce talent de traduction et ce discernement dont il fit preuve dans ses *Annotations du Nouveau Testament*, et ses remarques judicieuses sur les fautes de la Vulgate. Jacques Lefèvre, d'Etaples, se livra aussi à la critique de cette version. Erasme fit plus encore. Par ses traductions, ses paraphrases et ses notes, il s'efforça d'éclaircir le sens littéral de la Bible, en même temps que par ses travaux critiques, un peu précipités cependant, il concourut à l'épuration du texte du nouveau testament. C'est à lui qu'on doit le *texte reçu* dont il publia cinq éditions consécutives et dont l'autorité s'est maintenue jusqu'aux temps modernes. Il appliqua sa connaissance de l'hébreu, dont il publia une grammaire, à l'interprétation de l'ancien testament. Le cardinal Ximénès, de l'an 1505 à 1517, publia sa fameuse polyglotte d'Alcala en hébreu, chaldéen, grec et latin. Enfin, des traductions de la Bible, en langue vulgaire, multipliées à l'aide de la presse, commencèrent à circuler dans les rangs du peuple. La première traduction allemande complète fut imprimée, en 1462, à Mayence, indépendamment de plusieurs éditions de traductions partielles [1].

Il ne faut pas se le dissimuler cependant, les effets de la Renaissance des lettres ne furent pas pour les sciences théologiques tous également heureux. Ce qu'on a regretté dans le brusque retour des humanistes de ce temps à l'antiquité, relativement aux littératures nationales, qu'il arrêta dans leur libre développement, on peut le regretter à plus forte raison au point de vue religieux; mais c'est chez les humanistes italiens que s'exerça principalement cette dangereuse influence. Chez plusieurs d'entre eux, l'esprit chrétien souffrit de ce culte pour l'art et la littérature de la Grèce et de Rome. Dans leur enthousiasme rétrospectif pour l'antiquité classique, ils prenaient en pitié tout ce qui n'en portait pas la livrée, et méprisaient les pères et les auteurs sacrés eux-mêmes, parce qu'ils ne parlaient pas le latin de Cicéron. Au concile de Florence, pendant qu'on disputait sur la différence des symboles latin et grec, Gémisthe Pléthon, impatienté, disait tout bas à Georges de Trébizonde: « Ils ont beau faire, il faudra bien laisser tout cela et en revenir à nos anciennes divinités de la Grèce [2]. »

[1] Selon Fritzsche (*Real-Encycl.*, III, 336), dès le commencement du XVme siècle, il y avait une traduction complète de la Bible en allemand, et avant 1518 quatorze éditions en avaient été déjà publiées.

[2] Charpentier, l. c., p. 318.

L'Italie, pas plus que la Grèce, n'avait oublié la première origine de sa civilisation. De même qu'en aucuns temps, les théologiens byzantins n'avaient pu secouer le joug de l'ancienne littérature hellénique, l'Italie était demeurée romaine par l'esprit autant que par le langage. Un de ses grammairiens, Vilgard de Ravenne, vers l'an 1000, accordait aux poètes latins la même autorité qu'aux prophètes hébreux[1], et peu s'en faut que Dante lui-même ne canonise le chantre de Mantoue. Pomponatius, professeur de philosophie à Bologne et à Padoue, s'était épris d'une telle passion pour l'antiquité, qu'il s'était fait, à la lettre, ancien romain et, sous le nom de Pomponius Lætus, à l'imitation de l'académie platonicienne, fondée par Come à Florence, avait établi, en 1440, une académie romaine, dans laquelle il célébrait tous les ans, avec des rites païens, la fête de Romulus[2]. Paul II crut de son devoir de la supprimer et d'en poursuivre avec rigueur les membres comme suspects d'impiété et de paganisme. D'autres, tout en restant fidèles au catholicisme, voulaient l'habiller à l'antique : tel fut Pontano, qui appelle les saints des dieux, et les anges des génies; tel fut Cortese, secrétaire apostolique, qui parlait de la descente de Christ au Styx et au Cocyte, nommait la sainte Vierge *Dea Mater*, et les décrets de l'Église des Sénatus-consultes; cette ridicule mascarade le fit aussi soupçonner d'incrédulité.

Dans l'état de déconsidération où s'était placée l'Église, la passion dont on se reprit pour les philosophes grecs n'était guère moins dangereuse à quelques égards pour le sentiment chrétien. Le péripatétisme, mieux connu et désormais étudié dans ses véritables sources, s'il ne conduisait plus au panthéisme, portait pour plusieurs de ceux qui s'en enthousiasmaient des fruits de matérialisme ou de sensualisme sceptique. D'autres puisèrent dans l'étude de quelques philosophes anciens des leçons d'épicuréisme théorique ou pratique, ou se livraient, comme Macchiavel et Pulci, à un indifférentisme religieux qui mettait toutes les croyances sur un même niveau inférieur. Marsile Ficin nous apprend

[1] Fleury, LVIII, 20.

[2] Voy. De' Rossi, *Roma sotterranea*, I, et *Annales de philosophie chrétienne*, 1866. On a trouvé dans les catacombes de Rome, gravé sur une brique, le nom de Pomponius Lætus, accompagné du titre de *summus pontifex*, à la tête de ceux des membres de l'académie romaine qui en avaient visité avec lui quelques souterrains. Voy. de même *Revue des Deux-Mondes*, novembre 1881, p. 171 ss.

dans quels écarts d'incrédulité donnaient alors les péripatéticiens rigides. Pomponatius tirait des écrits d'Aristote des inductions contre l'immortalité de l'âme, puis disait à ceux qui se scandalisaient de ses assertions que la vérité philosophique différait de la vérité religieuse. Léon X, dans le concile de Latran de 1512, s'éleva sévèrement contre cette distinction impie; on assure cependant que lui-même n'était pas exempt de cette contagion d'incrédulité savante et que, dans le cercle de ses humanistes, il s'exprimait assez témérairement sur les vérités les plus fondamentales de la religion.

La philosophie platonicienne, patronnée à Florence par les Médicis, passait en général pour être plus favorable à la foi chrétienne. Aussi Marsile Ficin, l'un des platoniciens les plus zélés, chercha-t-il à en tirer parti, pour démontrer, contre les péripatéticiens, les principales vérités du christianisme et entre autres l'immortalité de l'âme. Son disciple, Jean Pic de la Mirandole, suivit son exemple. Mais les platoniciens, de leur côté, donnèrent dans d'autres écarts : ils confondirent trop souvent Platon avec Plotin, et le syncrétisme néo-platonicien leur fit prendre également à gré la magie, l'astrologie et la cabbale. Pic de la Mirandole, trompé sans doute par les spéculations des cabbalistes, touchant le verbe divin, soutenait que rien ne pouvait mieux que la magie et la cabbale attester la divinité de Jésus-Christ.

Il semblait donc, à quelques égards, que la Renaissance des lettres en Italie n'eût d'autre effet pour le moment que de remplacer les superstitions catholiques par des superstitions plus anciennes, le christianisme par le paganisme, la magie ou la cabbale, le joug d'Aristote par celui de Platon ou celui de Plotin, l'ancien Aristote des écoles par un Aristote sceptique.

Tous les humanistes italiens, cependant, ne donnèrent pas dans ces travers. Il y eut, en particulier, vers la fin du XVme siècle, un religieux qui, tout en participant au mouvement littéraire de son pays et de son temps, travailla avec ardeur à la réforme morale de ses compatriotes, et fut à la tête d'un de ces réveils religieux que l'excès des maux de l'Église suscitait par intervalles en Italie. Nous voulons parler de JÉROME SAVONAROLE [1].

Né à Ferrare en 1452, il s'était, dans son adolescence, livré avec une

[1] Perrens, *Jérôme Savonarole*, 1854. Villari, *Savonarole et son temps*, 1874.

sorte de passion à l'étude des anciens classiques; Virgile et Platon avaient été ses auteurs favoris. Mais il fut un de ceux que cette étude amena par degrés à celle des pères et de l'Écriture. Sa vive imagination fut surtout frappée par la lecture des prophètes, et comparant les vices contre lesquels ces hommes de Dieu s'étaient élevés avec ceux qui désolaient l'Église de son temps, il se crut appelé à devenir, comme eux, un prédicateur de la repentance. Plein de cette idée, il quitta sa ville natale et entra à Bologne dans le couvent des frères prêcheurs.

Ses débuts ne furent pas heureux. Sa voix était rude, son geste embarrassé, sa diction scolastique et obscure. Découragé, il abandonna pour quelque temps la chaire. Mais à Brescia, enflammé peut-être par le souvenir du célèbre républicain Arnaud, ses talents se révélèrent tout à coup; peut-être aussi y trouva-t-il des auditeurs plus sympathiques. Appelé, en 1489, à Florence, comme maître d'étude, et bientôt comme prieur du couvent des dominicains de saint Marc, il commença, devant une foule toujours croissante, sa carrière réformatrice. Dans son explication de l'Apocalypse, il censura avec véhémence les vices de toutes les classes, surtout ceux de la noblesse et du clergé. Dans le style des prophètes, il dénonçait à Florence, à Rome, à l'Italie entière des châtiments, des catastrophes, que l'état chancelant de la République pouvait faire facilement prévoir. La mort de Laurent de Médicis, la fuite de Pierre, l'anarchie qui s'ensuivit, l'expédition de Charles VIII, la peste, la famine à la suite de la guerre, parurent l'accomplissement des prédictions de Savonarole, le firent passer pour prophète et lui acquirent une influence immense dans le gouvernement de l'État. Le dôme de Florence devint une sorte de comices, sa chaire une tribune politique d'où, dans ses discours, tissu bizarre, mais curieux, de discussions scolastiques, de sentences de la Bible, de mouvements pathétiques, d'élans populaires, il dictait des arrêts sur le gouvernement de l'Église et de l'État. Il semblait vouloir faire de Florence une sorte de république théocratique dont Christ aurait été le chef; il lui donnait, pour armoiries, le crucifix sanglant, et inscrivait sur ses étendards : *J.-C. Rex populi florent. S. P. Q. decreto creatus*[1].

Dès l'origine, Laurent de Médicis avait essayé de gagner ce moine tribun. N'ayant pu y parvenir, il avait du moins affecté de ne pas le

[1] Voy. Quinet, *Rév. d'Ital.*, p. 185 et suiv.

craindre, et l'avait laissé en paix déclamer contre son pouvoir. Alexandre VI, qu'il avait encore moins ménagé dans ses discours, résolut de le perdre. Du ton le plus affectueux, il l'invita à se rendre auprès de lui, lui faisant espérer le chapeau de cardinal. Savonarole s'excusa sur la situation du pays qui réclamait sa présence; en fait de pourpre, disait-il à ses auditeurs, il n'en voulait d'autre que le sang du martyre, et il se mit à déclamer plus fort que jamais contre Alexandre, adjurant tous les rois de s'armer contre le païen qui déshonorait la chaire de saint Pierre. Le pape, de son côté, le dénonça comme faux prophète, et, sous peine d'excommunication, lui défendit de remonter en chaire. Mais les anathèmes ne pouvaient rien contre ce favori du peuple. Alexandre a recours à un meilleur moyen : il lui suscite à Florence même un rival dans la personne d'un franciscain qui jouissait de quelque réputation d'éloquence. Ce franciscain se met à prêcher contre Savonarole avec toute la haine qui divisait les deux ordres, lui reproche de s'immiscer indûment dans les affaires de l'État, le proclame un prophète menteur et, pour prouver la fausseté de ses prédictions, en appelle au jugement de Dieu. Celui des deux qui passera sain et sauf entre deux bûchers ardents, dressés sur la place publique, prouvera ainsi que la vérité est pour lui et le mensonge du côté de son adversaire. Savonarole qui, si souvent, avait attesté que Dieu ferait au besoin des miracles pour constater sa véracité, n'osa refuser l'épreuve; mais le grand jour venu, ses partisans cherchèrent des défaites. Pendant les discussions qui s'en suivirent, la pluie survient et éteint le bûcher. Savonarole, depuis ce jour, fut perdu dans l'esprit du peuple, que, d'ailleurs, il commençait à s'aliéner par l'austérité de sa morale; les grands qui le détestaient n'étaient pas prêts à prendre sa défense. Alexandre, ayant désormais le champ libre, envoie des commissaires à Florence; on fait comparaître Savonarole; il avoue au milieu des tortures qu'il a trompé le peuple par de fausses prophéties : il est étranglé et brûlé (1498) comme hérétique et comme malfaiteur, par arrêt de la seigneurie; mais il affronte le supplice avec plus de courage qu'il n'avait affronté le jugement de Dieu[1].

Son œuvre ne laissa presque aucune trace en Italie. Comme Arnaud, il avait inconsidérément mêlé la politique à la religion, usé ses for-

[1] Villari, loc. cit., II, 378, 425 ss.

ces dans des luttes auxquelles il n'était point propre; il s'aliéna, l'une après l'autre, toutes les classes dont il avait été l'idole, et périt victime des troubles de son malheureux pays.

Outre ses discours, Savonarole a laissé des poésies et d'autres ouvrages. Son principal écrit, intitulé : « Le triomphe de la croix, » apologie du christianisme en opposition au scepticisme contemporain, prouve à quel point il se distinguait de la plupart des autres humanistes de l'Italie. Mais c'est à tort, du reste, qu'on a vu en lui un précurseur proprement dit de la réforme du XVIme siècle, et que Luther, en particulier, l'a désigné comme un défenseur anticipé de sa cause[1].

Au nord de l'Europe, la renaissance porta de meilleurs fruits. Tout ce que les nations germaniques possédaient en fait de civilisation, remontait pour elles au christianisme. Jamais, chez elles, la cause des lumières ne s'était détachée de celle de la religion. Lorsque l'étude de l'antiquité s'y introduisit pour la première fois, ce fut dans les pieuses écoles des frères de la vie commune; elle y revêtit un tour plus sérieux, un caractère plus religieux que partout ailleurs. Par l'antiquité profane, les humanistes du nord revinrent avec empressement à l'antiquité chrétienne, par les classiques aux pères grecs et latins, par les pères à l'Évangile. Nous verrons, chez eux, l'érudition philologique consacrée avant tout à diriger, à féconder l'étude des livres saints.

Rodolphe Agricola, né à Heidelberg en 1443, fut élevé chez les frères de la vie commune, où il eut pour maître A Kempis, et compléta son instruction dans les universités de Louvain et de Paris; il fut appelé, après un voyage en Italie, à relever les études dans l'université d'Heidelberg où il mourut en 1485, laissant plusieurs écrits, entre autres le *De inventione dialecticâ*, destiné à réformer l'enseignement philosophique. Il se lia avec plusieurs théologiens spiritualistes et s'occupa avec eux des réformes à introduire dans l'Église.

Jean Reuchlin, né en 1455 à Pforzheim, était fils d'un intendant des dominicains de cette ville. Devenu précepteur des fils du margrave Charles, il se rendit à Paris, puis à Bâle, où il profita des leçons de deux frères grecs réfugiés, pour étudier à fond leur langue. Dès l'an 1477, il en donna lui-même des leçons publiques au grand déplaisir des doc-

[1] Villari, loc. cit., II, 408, 441.

teurs ecclésiastiques de l'université de Bâle qui y voyaient un péril pour la doctrine de l'Église latine. En 1482, il accompagna le comte de Wurtemberg à Rome, où il fut reçu en audience par le pape Sixte IV, de là à Florence, où il fut honorablement accueilli dans le cercle des humanistes réunis par Laurent de Médicis. Il y fréquenta Politien, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, dans la société desquels, initié à un platonisme plus ou moins néo-platonicien, il s'éprit, à leur exemple, d'une passion malheureuse pour la cabbale. Pour s'y perfectionner, il lui fallait la connaissance de l'hébreu; l'empereur, dans les bonnes grâces duquel il était alors, avait un médecin juif; Reuchlin en profita pour étudier cette langue, et publia en 1494, à Bâle, sous le titre *de verbo mirifico*, son premier ouvrage sur la cabbale, qu'il développa en 1516 dans un second livre : *De arte cabbalistica.*

Mais nous verrons que cette publication, les études par lesquelles il s'y était préparé, les liaisons qu'il avait contractées avec les juifs, lui attirèrent les inimitiés d'un parti redoutable, avec lequel il fut en lutte pendant le reste de sa carrière et dont il eut bien de la peine à triompher. Il mourut en 1522, à l'âge de 67 ans, à Tubingue, où il avait été appelé comme professeur de grec. Outre sa grammaire hébraïque, en tête de laquelle il mit une préface destinée à ramener ses contemporains à l'étude des langues sacrées, il publia un livre contre les défauts des prédicateurs de son temps.

Erasme de Rotterdam, né vers l'an 1465 (de l'union illégitime de sa mère avec un jeune homme de famille noble voué au couvent), fut, sous le point de vue des lumières et de l'érudition, à la tête de tous les théologiens de son temps. Il avait fait ses premières études à Deventer, sous la direction des frères de la vie commune. Devenu orphelin, il fut placé par ses tuteurs (1486) dans le couvent de Stein, où il passa cinq ans qui lui parurent fort longs. L'archevêque de Cambray, qui savait tout ce que la science pouvait espérer de ses travaux, le releva de ses vœux, le fit ordonner prêtre, et l'autorisa à se rendre à Paris pour étudier la scolastique; il en fut bientôt saturé non moins que de la vie de couvent, et se chargea volontiers de l'éducation de jeunes Anglais avec lesquels il parcourut une partie de l'Europe. Pendant ces voyages, il se lia avec Agricola, Thomas Morus, le cardinal Grimani et Jean de Médicis, depuis Léon X. Il se fixa enfin à Bâle en 1521, auprès de Froben, l'éditeur de ses ouvrages. Ses *Adagia*, déjà publiés à Venise, ses éditions

de Pline, de Térence, de plusieurs pères de l'Église lui acquirent un grand renom littéraire. Revêtu à Bâle du doctorat en théologie, il devint le centre d'une réunion de jeunes hommes parmi lesquels Œcolampade, plus tard réformateur de cette ville.

D'un caractère facilement irritable, il était du reste, malgré ce défaut, aimable, bienveillant et sincèrement religieux. Sans posséder une grande profondeur, il était remarquable surtout par la variété de ses connaissances, la rectitude de son jugement, le piquant de son style, la finesse et les ressources inépuisables de son esprit. Il s'est raillé avec un agrément infini des sottises de son siècle, de la grossièreté des moines, des puérilités de la scolastique, des turpitudes des marchands d'indulgences. Les papes eux-mêmes n'ont pas échappé à ses malins sarcasmes[1]; toutefois, comme il ne s'adressait qu'aux hommes éclairés, qu'il ne cherchait point à populariser ses hérésies, il réussit, par sa haute réputation d'esprit et de science, à se maintenir dans les bonnes grâces de la cour de Rome. Il fit même accepter à Léon X la dédicace de ses ouvrages exégétiques et critiques sur le Nouveau Testament, qui faisaient dire aux obscurantins de son temps : *O cœlum, ô terra, corrigit hic Evangelia.* Il ne cessa de recommander à ses contemporains l'étude de l'Écriture sainte. Il donna aux prédicateurs d'excellents conseils dans son *Ecclesiaste* ou *De arte concionandi*, et publia d'autres ouvrages empreints d'une vraie piété et d'une excellente tendance pratique : *De immensâ Dei misericordiâ, de contemptu mundi. Institutio principis christiani. Explication du Décalogue et du symbole.*

Parmi les humanistes du nord se distingua encore Thomas Morus, chancelier d'Angleterre, ami d'Erasme qui, dans une lettre à Hutten[2], a tracé de lui le plus aimable portrait. Dans son *Utopia*, publiée en 1516, il signala les principales réformes que nécessitait l'état de l'Église. Il fut plus tard une des victimes du despotisme de Henry VIII. Son histoire appartient surtout au XVIme siècle.

Ulrich de Hutten, né en 1488, à Stackelberg (Hesse électorale),

[1] Herminjard, *Correspond. des Réform.*, I, 55-56. *Erasm. ad Leonem X.* Diatribe contre les Obscurantins, adversaires de son édition critique du Nouveau Testament. *Metuebant*, dit-il, *tyrannidi suæ, quidam etiam quæstui, si mundus resipisceret..... Prætexunt horrida nomina, hæreses, antichristos, jactitant periclitari, mutarique religionem christ.*, etc. — Quant à lui, il s'était proposé, comme il le dit à Hutten : *ad purissimos sacrorum voluminum fontes subindè recurrere.*

[2] Hutten, *Opera*, I, 282.

d'une famille noble, fut tout à la fois un chevalier plein de bravoure et un écrivain plein d'esprit et de verve, qui mit sa plume et son épée au service des lettres, et plus tard, de la réforme religieuse. Déserteur du couvent de Fulda, où il n'avait pu supporter la clôture, il se rendit à Erfurt, où les lettres étaient cultivées et où s'était formée une réunion de jeunes gens studieux; de là, à Cologne, où il étudia les œuvres théologiques de Thomas et celles de Scot, puis à Francfort, sur l'Oder, où en 1506 une nouvelle université venait de s'ouvrir. Il parcourut ensuite d'autres parties de l'Allemagne, puis l'Italie, occupé d'études, d'enseignement, de poésie, et aussi de questions de politique religieuse, et menant çà et là la vie peu réglée des jeunes gentilhommes de son temps. Il vengea noblement par un déluge de satires contre le duc Ulrich de Würtemberg, un de ses parents que ce seigneur avait fait tuer pour enlever sa femme. Cette lutte lui valut un renom populaire en Allemagne. De plus en plus lancé dans la politique de ce pays, il censura dans un discours prononcé devant la Diète d'Augsbourg (1519), la guerre contre les Turcs, l'insubordination et les divisions des princes allemands, et le pape qui ne voyait dans cette guerre qu'un prétexte pour tirer de l'argent des puissances. C'est contre Rome qu'il excite surtout les princes d'Europe et la noblesse [1], et voyant qu'on avançait peu par la parole, il exprima à Erasme le désir qu'on recourût aux armes. François de Sickingen, son ami, déclara en effet la guerre à l'archevêque de Trèves, mais il fut vaincu, en 1528, par la ligue des princes, et Hutten, entraîné dans sa ruine, se réfugia en Suisse. Erasme apprenant son arrivée à Bâle, craignant que ses rapports avec lui ne le rendissent suspect, lui fit dire de ne pas le visiter. Exaspéré de ce procédé, Hutten déchaîna contre lui les foudres de sa polémique, et malade, découragé, il alla mourir, en 1523, dans une île du lac de Zurich, où un ami de Zwingli lui donna asile [2].

La nation française, gallo-romaine par l'origine, germanique par la conquête, eut, comme l'Italie, ses humanistes libres-penseurs, d'où procédèrent, plus tard, Bodin, Montaigne et Rabelais; mais elle eut aussi ses humanistes chrétiens, Laillier, Guillaume Budé, Lefèvre.

A leur tête se distinguait ce dernier, Jacques Lefèvre (*Faber Stapu-*

[1] Hutten, *Opp.*, t. I, p. 370, 405, etc.

[2] Voy. son autobiographie, *Opp.*, I, 195 ss., et sur l'influence de ses écrits, d'après Cochlœus, ibid., I, 317.



lensis), natif d'Étaples en Picardie (vers 1450), et qui, possédé d'un amour précoce pour la science, après avoir abandonné à ses frères et à ses neveux l'usufruit de son héritage, se rendit à Paris, et là, sous les auspices des premiers rénovateurs des études classiques, s'y livra avec ardeur. Toujours plus avide de connaissances, il fit en 1492, et plus tard en 1500, à l'occasion du jubilé, un voyage à la fois scientifique et religieux en Italie, et suivit les leçons de tous les savants humanistes de l'époque. De retour en France, vers 1503, il enseigna les humanités dans divers collèges; pour lesquels il publia des traductions d'Aristote. Il forma plusieurs élèves recommandables, parmi lesquels Guillaume Farel, né à Gap en 1489, Girard Roussel d'Amiens et Guillaume Brissonet, depuis évêque de Lodève et plus tard de Meaux. Les liens d'amitié dont il s'unit avec ce dernier, et avec sa famille, qui occupait alors un rang considérable, contribuèrent surtout à étendre son influence en France, et lui assurèrent de hautes protections à la cour.

Lefèvre, comme beaucoup d'autres lettrés de son temps, après avoir commencé par les études profanes, s'était attaché de plus en plus à l'étude de l'Écriture sainte. Dès l'an 1508, il inaugura ses travaux bibliques par la publication de son *Psalterium quincuplex*; en 1512, il publia un commentaire sur les épîtres de saint Paul, dans lequel il se montre bien inférieur à Erasme comme exégète et comme critique, et sous le rapport de la doctrine, catholique encore à bien des égards, en particulier au sujet du purgatoire, du célibat et de l'invocation des saints, mais où cependant il ne cesse de relever l'excellence de la foi aux dépens des œuvres et des pratiques extérieures, de montrer le principal moyen de salut dans la grâce de Dieu en Jésus-Christ, et, pour ceux qui n'auraient pas connu Jésus-Christ, dans de sincères efforts pour s'attacher à Dieu et parvenir à la vérité. Il ne pouvait, disait-il, se résoudre à condamner des hommes tels qu'Aristote, Socrate et Platon. Plus tard, sur la demande de quelques dames de la cour qui désiraient connaître l'Écriture sainte, il en entreprit la traduction d'après la Vulgate, publia dès 1523 les quatre évangiles, puis les psaumes, enfin, en 1530, la Bible entière. Son penchant pour la réforme se dessine beaucoup mieux dans son nouveau commentaire sur les épîtres de Paul, et par son adhésion aux thèses de Jean Hesse de Breslau[1].

[1] Herminjard, I, 226-231.

Le zèle ardent que Lefèvre éprouvait pour une réforme spirituelle dans l'Église, il le communiqua à son disciple GUILLAUME BRISSONET, évêque de Meaux. Celui-ci, après avoir coopéré en 1512 aux travaux du second concile de Pise, rendus infructueux par les artifices de la cour de Rome, cherchait au moins à opérer dans son diocèse les réformes qui dépendaient de lui. Ayant eu l'occasion de remarquer à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, la vie oisive et déréglée des moines, il s'efforça, à l'aide de quelques religieux de Bourges, de rétablir la règle dans le couvent de Meaux. Il remit la prédication en honneur dans son diocèse, soumit dans ce but les curés à des examens réguliers, remplaça les plus incapables, donna lui-même l'exemple en prêchant régulièrement dans sa cathédrale, organisa des visites ecclésiastiques, assembla des synodes diocésains, et enfin s'adjoignit, pour travailler à ses réformes, plusieurs disciples de Lefèvre, Farel, Roussel, Vatable, et Lefèvre lui-même, en qualité de vicaire général.

Tels furent les principaux humanistes qui, dans les divers pays de l'Europe, par leurs travaux littéraires, dirigés dans un sens religieux, préparaient à la théologie chrétienne un meilleur avenir.

Mais le passé ne cède jamais le terrain qu'après une vive résistance. Les champions de la scolastique, les moines mendiants surtout, voyant leur ignorance exposée sans ménagements à la risée publique, s'en vengèrent par des accusations de schisme et d'hérésie contre les hommes de la renaissance. Ils ne cessaient, comme Erasme le raconte dans son épître dédicatoire à Léon X, de crier aux ignorants et aux vieilles femmes qui les entouraient, que c'en était fait de la religion, si l'on continuait à autoriser les nouvelles études. Ils firent condamner par la Sorbonne Lefèvre, pour avoir, dans une dissertation critique, combattu la tradition catholique sur les trois Marie de l'Évangile[1]. Ils accusaient Erasme lui-même d'altérer le Nouveau Testament, parce qu'il cherchait à en rétablir le texte primitif, ils disaient que rien n'était plus dangereux que d'étudier le grec, puisque les grecs étaient schismatiques, et que, quant à ceux qui étudiaient l'hébreu, ils devenaient inévitablement juifs.

L'animosité des scolastiques ultramontains contre les humanistes

[1] *Zeitschrift f. hist. Th.*, 1852, p. 50. Hutten, *Dialog. obscur. viror.* (*Opp.*, t. V).

éclata surtout à Cologne, dans le démêlé que Reuchlin eut avec les dominicains de cette ville. Un juif converti, nommé Jean Pfefferkorn, avait voulu y signaler son zèle de néophyte pour la foi chrétienne en faisant brûler le Talmud et tous les livres des juifs, à l'exception de la Bible, parce que, disait-il, ils ne servaient qu'à les entretenir dans leurs erreurs; il avait même, en 1509, adressé à cet effet une requête à l'empereur. Reuchlin, consulté sur ce point, en sa qualité d'hébraïsant, prit le parti des livres juifs, et demanda qu'on laissât subsister tous ceux qui ne contiendraient pas de blasphèmes contre le nom de Christ, et quant aux juifs eux-mêmes, qu'au lieu de brûler leurs livres, on cherchât à les convaincre et, par une discussion amiable, à les amener au christianisme; qu'à cet effet on érigeât dans chaque université, pendant dix ans, deux chaires d'hébreu où les juifs, au moyen de leurs livres, seraient autorisés à l'enseigner.

Une controverse assez vive s'engagea entre Reuchlin et Pfefferkorn. Les dominicains de Cologne, protecteurs et instigateurs de ce dernier, ne tardèrent pas à y prendre part. Ils poursuivirent Reuchlin de leurs tracasseries et de leurs accusations, s'opposèrent à la vente de ses propres ouvrages, en demandèrent la destruction, tant qu'à la fin Reuchlin, poussé à bout, les attaqua sans ménagement dans sa défense[1]. Les dominicains eurent recours à l'inquisition et chargèrent l'un d'entre eux, Hochstraten, qui était attaché au saint-office, de le citer devant son tribunal à Mayence (1513), comme suspect d'hérésie et de judaïsme. Mais Reuchlin, qui avait déjà dans ses intérêts plusieurs des princes et des villes libres d'Allemagne, en appela au pape de la sentence qui venait d'être prononcée à Mayence contre son livre. Léon X, toujours favorable aux lettres, accueillit l'appel de Reuchlin, et chargea l'évêque de Spire, en 1513, de diriger de nouvelles enquêtes sur son ouvrage; mais les inquisiteurs de Cologne, sans s'arrêter à cette décision du pape, ni au décret de Spire, favorable à Reuchlin, n'en firent pas moins brûler son livre. Depuis ce moment, toute l'Allemagne lettrée prit parti dans la querelle. Une société de jeunes savants partisans de Reuchlin, au nombre desquels se trouvait Ulrich de Hutten, fit paraître sous le voile de l'anonyme, en 1516, les *Epistolæ*, puis les *Dialogi obscurorum virorum*, où, dans une correspondance supposée entre des dominicains, on

[1] Reuchlin, *Cont. calumniatores suos Colonienses.*

exposait à la risée publique, avec un sel, du reste, assez grossier, mais avec une verve incisive, leur ignorance, leur mauvais latin, leur ridicule casuistique, leur esprit inquisitorial et leurs mœurs déréglées. Les dominicains, de leur côté, envoyèrent Hochstraten avec une somme d'argent à la cour de Rome, pour faire casser l'arrêt de Spire; mais François de Sickingen, gentilhomme allemand, ami de Reuchlin, écrivit au provincial des dominicains à Cologne qu'ils eussent à le laisser en paix, à renoncer à leur appel et à lui payer les frais du procès s'ils ne voulaient se voir en butte à la vengeance de ses amis. Il fit si bien par ses menaces que, l'an 1520, les dominicains furent obligés de reconnaître l'arrêt de Spire qui les avait convaincus de calomnie, et de payer à Reuchlin les frais du procès. C'était peu d'avoir perdu leur cause en justice, ils l'avaient perdue surtout devant l'opinion du public éclairé.

Ainsi, des travaux de la Renaissance découlèrent, comme on l'a souvent remarqué, deux courants d'idées, l'un classique et philosophique, l'autre religieux et chrétien, qui se prolongèrent dans les siècles suivants, et qui, tantôt séparés, tantôt confondus, continuèrent à miner l'édifice théologique du moyen âge. Pour le moment, c'était le mouvement religieux qui devait l'emporter; c'était celui qui, par sa nature, était le plus propre à soulever, à entraîner les masses. Il s'unissait étroitement, d'ailleurs, à deux autres mouvements contemporains que nous avons à retracer, à la réaction mystique d'une part, de l'autre à la réaction évangélique.

CHAPITRE IV

RÉACTION MYSTIQUE

La théologie mystique qui, à peine installée en occident par Anselme, avait été éclipsée par la scolastique triomphante, devait reprendre faveur à mesure que celle-ci, à son tour, perdait de son crédit, et, par ressentiment contre elle, aussi bien que par le génie qui lui est propre, s'élever contre le système auquel sa rivale avait prêté son appui. Elle devait tendre en particulier à simplifier le culte, à en retrancher tout vain cérémonial; à restreindre la vertu magique des sacrements, la valeur des moyens de grâce offerts par l'Église, par suite l'autorité du sacerdoce, à établir, en un mot, une communion plus libre, plus directe de l'homme avec Dieu.

Mais si la scolastique a ses périls, le mysticisme a aussi les siens. En aspirant à s'affranchir de tout guide, il est sujet à se tromper de route; en supprimant tout intermédiaire entre le fini et l'infini, il est porté à méconnaître l'intervalle qui les sépare, à identifier plus ou moins le monde avec son auteur.

C'est, en effet, l'écueil où avait donné, sur les traces des néo-platoniciens, le mystique du VIme siècle, connu sous le faux nom de Denys l'Aréopagite. Or, depuis que les écrits de ce docteur avaient été traduits en latin, et depuis que le prétendu disciple de saint Paul passait pour le fondateur de l'Église de France, nous avons vu qu'à la faveur de cette double méprise, il trouvait des lecteurs assidus parmi les moines et le clergé, et ses tendances pénétraient dans les esprits qui inclinaient au mysticisme. Les écrits de Jean Scot, traducteur d'Origène, renfermaient eux-mêmes plus d'une maxime panthéiste aussi bien que les

infidèles traductions d'Aristote introduites, comme on l'a vu, dans les écoles d'occident vers la fin du XIIme siècle.

C'est à ces différentes sources, principalement à la dernière, qu'avaient puisé deux docteurs français déjà nommés, Amalric ou Amaury de Bène (district de Chartres) et David de Dinant, qui se firent connaître dès le commencement du XIIIme siècle, et furent les pères du mysticisme du XIVme.

Amaury, le premier, excita l'attention par les maximes qu'il énonça dans son enseignement public à Paris, et dont voici les principales[1]:

« Dieu est l'être substantiel de toute créature, un et tout, source, fin et but de toute existence, et dans lequel, après avoir surmonté toute diversité individuelle, tout doit rentrer dans une indivisible unité. Invisible en lui-même, il ne peut être contemplé que dans la créature. C'est par des incarnations successives qu'il se révèle. Dans l'Ancien Testament il se révèle comme Père en Abraham; c'était la manifestation de sa justice opérée dans la loi. Au temps du Nouveau Testament, le Fils devint homme en Marie; c'est une manifestation de sa bonté et de sa grâce opérée surtout dans les sacrements. Mais, sous cette forme, la révélation divine porte encore un caractère d'imperfection; c'est dans Amaury et ses disciples que commence la troisième période, celle du Saint-Esprit, où le salut deviendra le partage de tous, sans l'intermédiaire d'aucun acte extérieur par l'incarnation du Saint-Esprit en chaque homme. C'est donc un article de foi fondamental dans le système d'Amaury, que chacun ait en lui la conscience d'être cette incarnation et se regarde comme un membre de Christ et participant à sa croix. Dans cet âge du Saint-Esprit disparaissent toutes les formes extérieures de l'âge du Fils : le Nouveau Testament perd son autorité; les sacrements deviennent inutiles aussi bien que tous les rites de l'Église. La résurrection, le paradis, l'enfer doivent être définis spirituellement. L'homme spirituel, vivant de l'amour, ne peut commettre aucun péché. » Il n'est pas sûr qu'Amaury tirât les conséquences logiques de cette maxime. Sa conduite passe pour avoir été pure; mais quelques-uns de ses disciples n'eurent pas la même modération. C'est ainsi qu'il opposait à l'objectivisme extrême du catholicisme romain, un subjectivisme outré reposant sur le panthéisme. Ses maximes furent

[1] Voyez Lindner, *Real-Encycl.*, I, 269. Hahn, III, 182. Mansi, XXII, 803.

à peine connues que l'université les condamna et lui interdit l'enseignement (1204). Innocent III confirma ce jugement en 1207 et le contraignit à se rétracter. Amaury, dit-on, en mourut de chagrin en 1209[1]. Après sa mort, dix de ses disciples qui avaient répandu et peut-être aggravé ses erreurs, découverts par la trahison d'un prêtre, furent brûlés devant les portes de Paris, quatre autres emprisonnés, les os d'Amaury déterrés et dispersés; ses doctrines furent de nouveau condamnées dans le quatrième concile de Latran[2], e tà cette occasion fut interdit l'ouvrage de ,philosophie naturelle d'Aristote où il passait pour avoir puisé ses erreurs.

Le même concile de Paris qui, en 1209, condamna Amaury de Bène et ses disciples, condamna également quelques autres ouvrages hérétiques, entre autre les *quaternuli* de maître David de Dinant. On en a conclu, sans que ce fût là une conséquence rigoureuse, que celui-ci était un disciple d'Amaury; dans tous les cas ses principes paraissent avoir été puisés à la même source. Dans son ouvrage intitulé : *Quaterni de divisionibus*, David de Dinant, implicitement tout aussi opposé qu'Amaury à la doctrine de l'Église, se maintint plus que lui dans le domaine de la métaphysique et de la spéculation pure. S'attachant à la distinction ordinaire des platoniciens en choses corporelles (*materiales*), dont le principe est la matière, et spirituelles, dont le principe est la raison (ὁ νοῦς), puis en éternelles ou divines dont le principe est Dieu, et, par conséquent, à la distinction de trois substances simples, il concluait qu'en vertu même de cette simplicité qui leur est commune, elles sont identiques; qu'il fallait donc de toute nécessité admettre que la matière, l'esprit de Dieu, ne sont qu'une seule et même substance, *omnia esse unum et hoc unum esse Deum.*

Voilà tout ce que nous savons de la théologie de David de Dinant, d'après les rapports d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. L'époque de sa mort n'est pas connue. Il paraît seulement qu'il n'existait plus lors de la condamnation de ses écrits. La sentence portée contre ces deux docteurs, le supplice des disciples d'Amaury, et surtout l'empire absolu qu'exerçait alors la scolastique, tout cela réduisit pour un temps au silence les mystiques panthéistes, ou, du moins, ne leur permit plus de répandre leurs principes ouvertement.

[1] Hahn, III, 181.
[2] Mansi, XXII, 802.

Mais, au commencement du XIVme siècle, dans des circonstances plus favorables, un docteur allemand, maître Eckart, reproduisit hardiment et avec plus de succès ces doctrines[1]. Eckart, né dans la seconde moitié du XIIIme siècle, selon les uns en Saxe, selon d'autres à Strasbourg, et que nous rencontrons pour la première fois professant au collège Saint-Jacques à Paris, appelé par Boniface VIII à Rome en 1303, y fut gradué docteur en théologie. Les dominicains, auxquels il s'affilia, le nommèrent d'abord provincial en Saxe, puis, en 1307, leur vicaire général en Bohême; dès ce moment, on le perd de vue jusqu'à l'an 1317 où les frères du franc-esprit venaient d'être condamnés. En 1322, c'est à Cologne que ses doctrines commencèrent à fixer l'attention de l'autorité ecclésiastique. L'archevêque de cette ville le cita, en 1327, devant l'inquisition. Eckart espéra se tirer d'affaire en déclarant se soumettre au jugement de l'Église, mais il fut néanmoins condamné par le saint-office, puis par Jean XXII auquel il en appela; dix-sept propositions extraites de ses sermons et de ses écrits furent déclarées hérétiques[2]. Son mysticisme revêtait une forme plus pure que chez ses deux prédécesseurs et d'après l'exposé qu'en a donné M. Schmidt, sa doctrine peut se résumer en ces mots : « Rien n'est hors de Dieu; toute existence finie n'est qu'une apparence et n'existe qu'autant qu'elle est en Dieu. » La création du monde n'est, selon lui, autre chose que Dieu sortant de lui-même, se posant en dehors de lui-même, pour se contempler, et l'amour que cette contemplation lui inspire est le Saint-Esprit, lequel, unissant ainsi le Père et le Fils, Dieu et son Verbe, procède réellement de l'un et de l'autre, et complète la Trinité. L'âme, créée à l'image de cette Trinité par les trois facultés qu'elle possède, et auxquelles correspondent les trois vertus théologales, aspire naturellement et éternellement vers Dieu, n'est heureuse et libre, ou plutôt n'existe qu'en lui; hors de lui, elle n'est que le néant; et c'est ce qui arrive aussi longtemps qu'elle croit à son *moi*; elle est alors dans un état de séparation qui n'est autre que le péché, et qui trouve en lui-même

[1] Schmidt, *Études sur le mystic. allem. du XIVme siècle.* Preger, *Meister Eckart u. die Inquisition*, 1869.

[2] M. Preger, au contraire, prétend que, grâce aux dominicains et à Nicolas de Strabon ses patrons, il fut acquitté, que, néanmoins surveillé de près par l'archevêque de Cologne et forcé de s'expliquer, il tint ferme, ne se rétracta point et se contenta de protester contre l'abus qu'on pourrait faire de ses doctrines.

son châtiment. L'enfer n'est que la complète séparation d'avec Dieu; c'est l'angoisse de l'âme ayant la conscience de sa division et par là de son néant. Le *moi* doit donc être anéanti avec ses affections et ses désirs; l'homme doit mourir afin de redevenir ce qu'il était avant son apparition dans le temps, afin de renaître en Dieu. Il se sent, il se sait alors un avec Dieu, et c'est pour lui la seule félicité véritable. Alors il n'a plus rien à lui demander; il n'a plus à le servir comme s'il lui était inférieur, ni à user des moyens de salut nécessaires aux hommes imparfaits. Il n'a non plus aucun effort à déployer contre le péché. Qu'il demeure seulement passif : Dieu agit en lui, et se trouve glorifié dans toutes ses œuvres ; qu'il suive en tout la voix intérieure de l'esprit; cet esprit étant Dieu lui-même, quoi qu'il fasse, il ne saurait pécher.

Malgré des principes si contraires à ceux de l'Église, et encore plus à ceux du christianisme, maître Eckart ne se sépara jamais formellement de l'Église, et prétendit ne faire que mieux sonder et mieux comprendre la doctrine chrétienne. Il ne rétracta ses assertions qu'autant qu'on pouvait les prendre dans un sens hérétique, et protestait contre toute fausse interprétation qu'on en pouvait faire, en particulier de celles qui concernaient la liberté spirituelle. En fait, cette doctrine, toute dangereuse qu'elle était par ses conséquences logiques, neutralisée en lui par l'influence de dispositions vraiment pieuses, n'engendra pas plus que chez Amaury et David les fâcheux effets qu'on en pouvait craindre, et leurs adversaires eux-mêmes, à de faibles exceptions près, ne mirent point en doute l'austère moralité d'aucun d'eux. C'est un nouveau trait qui les rapproche de Spinosa. Mais on comprend qu'il n'en était pas de même quand de tels principes venaient à pénétrer dans des intelligences moins cultivées. Déjà, au XIIme siècle, les funestes conséquences s'en étaient fait sentir chez deux laïques.

Éon de l'Étoile, homme ignorant, appartenant à une famille bretonne, entendant sans cesse dans l'Église cette formule des exorcismes : *per eum qui venturus est, etc.*, s'imagina que cet Eum, c'était lui, qui devait venir juger les vivants et les morts, se prétendit, à raison du Saint-Esprit qu'il avait reçu, l'égal de Jésus-Christ, et se prévalut de ce titre pour s'élever contre la corruption du clergé et l'ambition de l'Église et des moines. Il trouva un grand nombre de disciples, et ce ne fut qu'avec peine qu'on réussit à l'arrêter. Traduit en 1148 devant le concile de Reims présidé par Eugène III, lorsqu'on lui demanda qui

il était : « Je suis, dit-il, celui qui doit venir juger, etc. » Armé d'un bâton fourchu, il prétendit que quand il en tournait les deux pointes vers le ciel, Dieu présidait sur les deux tiers du monde et lui sur troisième, et l'inverse quand il tournait son bâton de l'autre côté. Les assistants accueillirent cette déclaration avec une grande hilarité; l'archevêque de Reims montra que ce n'était pas la peine de condamner à mort un pareil fou ; on se contenta de l'enfermer dans un couvent où il mourut bientôt après. Il eut cependant quelques disciples qui scellèrent par le martyre leur fidélité à ses enseignements. Mais bientôt il n'en resta aucune trace. Éon n'était qu'extravagant dans son panthéisme. A cette extravagance, Tanquelin joignit une révoltante immoralité.

Tanquelin ou Tanchelme, dont Flathe a fait à tort un sectaire évangélique, était né dans les Pays-Bas. Son influence commença à se manifester vers 1112 ou 1115, et devint tous les jours plus considérable. Il se disait rempli du Saint-Esprit dans la même mesure que Jésus-Christ, et ajoutait que si Jésus était Dieu en tant que rempli du Saint-Esprit, il était Dieu au même titre que lui. Il rejetait les sacrements et surtout la sainte Cène. Imposant à la foule par son audace, enorgueilli par la multitude de ses auditeurs, il marchait comme un roi entouré d'espèces de gardes du corps, qui portaient devant lui le glaive et le drapeau; il érigeait, dit-on, en actes spirituels, le libertinage et l'adultère. Cela ne l'empêcha pas de devenir l'idole du peuple qui le considérait comme un ange. Il eut même pour adhérent un prêtre qui l'accompagna jusqu'à Rome. Mais au retour de ce voyage, il fut arrêté à Cologne, enfermé sur l'ordre de l'archevêque; puis relâché, il se rendit à Bruges, de là à Anvers, où il excita un enthousiasme extraordinaire; il était suivi de 3000 hommes armés. Ses partisans buvaient l'eau de son bain et la conservaient comme relique; mais un ecclésiastique le tua en 1125 ou 1126; son influence se maintint néanmoins un certain temps jusqu'à ce que Norbert eut converti quelques prêtres qui lui étaient demeurés fidèles.

Le crédit dont jouirent de leur vivant et après leur mort deux hommes de ce caractère, montre à quel point le mysticisme panthéiste, tel qu'il avait été formulé à cette époque par Amaury et David de Dinant, inoffensif chez eux, devenait dangereux lorsqu'il se répandait parmi la foule ignorante. Bientôt, ce ne furent plus seulement quelques esprits

excentriques, ce fut une secte tout entière qui se montra imbue de ces principes dangereux. Telle fut celle des « Frères du franc, ou du nouvel esprit *Homines intelligentiæ*. Le premier chef qu'on lui connaisse, Ortlieb, enseignait à Strasbourg en 1212. Il fut condamné par Innocent III, pour avoir soutenu qu'il fallait s'abstenir des actes extérieurs et suivre les oracles intérieurs de l'Esprit. Vers 1216, ces tendances se propagèrent en Suisse, vers le milieu du siècle, à Cologne et en Souabe. Elles prirent encore plus d'essor, à la suite et sous l'influence, paraît-il, des enseignements de maître Eckart, dont ces sectaires prétendaient suivre les principes; elles pénétrèrent en Flandre, surtout dans quelques-unes de ces communautés libres dont les membres étaient connus sous le nom de *beghards*. De là vient qu'on les désigna quelquefois sous ce nom et qu'on persécuta ces communautés comme infectées des mêmes erreurs. Une de leurs maximes était : *Quæ spiritu Dei aguntur non sunt sub Lege*. Ils en concluaient que partout où le Saint-Esprit établit son règne, identifiant l'homme avec Dieu, il rend inutile pour lui tout culte extérieur, par suite toute église visible, en sorte que le prétendu chef de cette Église ne pouvait être que l'Antechrist. On ne pouvait sans doute d'une manière plus expéditive en finir avec l'autorité de l'Église. Ce nœud gordien que les cathares, ainsi que les pauliciens d'orient tranchaient par le dualisme, les sectateurs d'Amaury et d'Ortlieb, comme les hésychastes grecs, le tranchaient par le panthéisme. La loi, le culte, la hiérarchie, disaient les uns, sont l'œuvre du Dieu mauvais de l'Ancien Testament; il faut les retrancher de l'œuvre du Dieu bon révélé par l'Évangile. La loi, les rites, la hiérarchie, disaient les autres, ne sont qu'une superfluité, une inutile excroissance ; puisque l'homme porte Dieu en lui-même, il n'a besoin d'aucun secours extérieur pour aller à lui.

Mais devant un tel système, ce n'étaient pas seulement les cérémonies, les ordonnances de l'Église romaine, c'était le culte, la loi évangélique, c'était le christianisme qui croulait tout entier. Les frères du franc-esprit s'affranchissaient en conséquence de toute loi morale, autorisaient tous les plaisirs de la chair, dans leurs assemblées qu'ils nommaient Paradis, et où ils assistaient sans vêtements, se livraient à de vraies orgies, condamnaient le mariage chrétien, comme rompant l'union générale de l'humanité, et lui substituaient le mariage de la république de Platon. C'est dans cette catégorie scandaleuse de beghards ou *picards*, comme

on les appelait, qu'il faut ranger probablement les *adamites* d'Autriche, les *lucifériens* de Magdebourg, les *turlupins* de Paris et de l'île de France, poursuivis en 1372, dont le principe était qu'on ne doit rougir d'aucune action naturelle et qui prétendaient trouver dans le Nouveau Testament, que quelques-uns d'eux savaient, dit-on, par cœur, la justification de leurs maximes. Ils citaient surtout Jean IV, 23, et Rom. VIII, 15 : « Les vrais adorateurs adoreront Dieu en esprit et en vérité. Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage, mais l'esprit d'adoption. » Nous n'avons pas, disaient-ils encore, comme Adam et Ève, transgressé la loi de Dieu, nous vivons dans l'état d'innocence antérieur à la chute. Ils avaient des prédicateurs ambulants chargés de propager leurs principes. Les turpitudes de leur morale fournirent aux papes un motif plausible pour les persécuter ; l'inquisition s'en prévalut, et à plusieurs reprises, dans le XIVme siècle, un certain nombre d'entre eux périrent dans les flammes. Il y en avait encore néanmoins en Allemagne, pendant les guerres des hussites, dont nous verrons le chef marcher contre eux, en passer un grand nombre au fil de l'épée, pendant que d'autres, saisis plus tard, marchèrent au supplice en chantant. Il y en avait aussi en Hollande, à la fin du même siècle, ainsi qu'à Genève, du temps de la Réformation. Les « libertins spirituels, » que Calvin combattit étaient peut-être des débris de cette secte.

Peut-être aussi faut-il voir quelque analogie entre elle et celle des « danseurs, » qui apparut vers la même époque (1374), dans la Haute-Allemagne et dans les Pays-Bas, et dont les chroniqueurs du temps donnent la description suivante : « L'an 1374, dit Raoul de Rive, parut à Aix-la-Chapelle, à Utrecht, à Liège, une secte singulière, originaire de la Haute-Allemagne. Voici ce qui la caractérisait. Des personnes des deux sexes possédées du démon, demi-nues et la tête couronnée de fleurs, dansaient des rondes indécentes, non seulement sur les places publiques, mais encore dans les maisons et dans les églises, en prononçant dans leurs chants des noms de démons jusqu'alors inconnus; leurs danses finies et poussées jusqu'à l'épuisement, ces démons les tourmentaient par des douleurs d'estomac si violentes que, si on ne les serrait fortement par le milieu du corps, ils poussaient des hurlements horribles en s'écriant qu'ils allaient mourir. Les hommes sages ne virent dans l'apparition de cette secte que l'effet de l'ignorance des dogmes et des préceptes divins ; le vulgaire en rejetait la faute

sur les prêtres débauchés alors si nombreux, lesquels ne pouvaient, disaient-ils, administrer qu'un mauvais baptême, etc. » C'est ainsi que les danseurs étaient considérés au travers des préjugés du temps. Pour nous, si nous cherchons à nous en faire une plus juste idée, nous y verrons des espèces de panthéistes qui s'imaginaient que l'Esprit de Dieu se trouvant en chaque homme à l'état latent, pour ainsi dire, il s'agissait de le développer par des mouvements excessifs, et prenaient pour de l'enthousiasme religieux l'état d'étourdissement que la danse leur causait. La chronique de Limbourg attribue à cette secte, outre ces danses inconvenantes, des mœurs licencieuses, ce qui semble confirmer l'analogie que nous leur reconnaissons avec les « frères et sœurs du franc-esprit. »

La vue des extravagances et des scandales de divers genres où se laissèrent entraîner les frères du franc-esprit et les différentes sectes qui se trouvaient en rapports avec eux, porta de bonne heure les mystiques les plus éclairés et les plus pieux à épurer leur doctrine en la dégageant insensiblement de l'alliage du panthéisme, et la préservant de tout écart antinomien.

Les mystiques de cette nouvelle catégorie appartenaient pour la plupart à ce qu'on appelle les *communautés religieuses libres*, celles dont les membres ne formaient point de vœux et ne se soumettaient à la discipline d'aucune règle monastique, mais se réunissaient pour des œuvres de piété et de bienfaisance. L'origine de ces communautés remonte déjà à la section précédente, et d'ordinaire on associe leur histoire à celle du monachisme. Mais, outre qu'elles en avaient répudié les principaux caractères, en particulier la clôture et les vœux, elles prêtèrent tout spécialement leur concours à l'œuvre de la réaction antiromaine en fournissant un terrain favorable au développement d'un mysticisme chrétien, raisonnable et pratique.

Retraçons-en d'abord l'origine.

Indépendamment de l'ordre des chanoinesses séculières qu'on y classe quelquefois et qui avait été fondé en Allemagne vers 1184 pour les filles de gentilshommes tués à la Croisade, on vit naître dans les Pays-Bas, au XIIme siècle, des associations de femmes religieuses de tout ordre qui, se réunissant pour des œuvres de piété, portaient le nom de béguines, ou sœurs de la prière (de *beg*, prier). Les maisons qu'elles habi-

taient ensemble, d'abord hors des villes, puis dans leur enceinte, portaient le nom de *begghinagia, begghinarum curiæ.*

Bientôt il se forma aussi des communautés de *béguins* ou *beghards*, dont l'une, établie à Anvers, se dévoua particulièrement au soin des malades et à la sépulture des morts. Ses membres portaient le nom d'alexiens, de celui de saint Alexis qu'ils avaient choisi pour patron, ou de *cellites*, à cause des cellules qu'ils habitaient. Le peuple leur donnait plutôt celui de lollards (de *lullen*), à cause de la sourde psalmodie dont ils accompagnaient les rites de la sépulture. Voués à la vie religieuse contemplative sans être liés par des vœux ni autorisés par les papes, les membres de ces communautés devinrent aisément suspects à la hiérarchie; les opinions dissidentes de plusieurs d'entre eux, leurs relations avec les franciscains spirituels déjà notés d'hérésie pour leurs doctrines apocalyptiques, firent tomber sur eux les mêmes accusations. Les noms de beghards, de lollards devinrent synonymes d'hérétiques. Le concile de Trèves, en 1310, celui de Vienne, en 1311, défendirent à tout fidèle de les fréquenter. Depuis Jean XXII, cependant, les papes se relâchèrent un peu de leur sévérité pour ceux qui ne se réunissaient que pour des œuvres de miséricorde.

Mais les communautés libres dont l'histoire touche le plus à notre sujet actuel sont celles des *amis de Dieu*, et celles des frères dits *de la vie commune*. La première se forma au XIVme siècle dans quelques villes des bords du Rhin et des Pays-Bas, entre des personnes de haute naissance. Les divisions de l'Allemagne sous le règne de Louis de Bavière, l'interdit prononcé par la cour de Rome, à l'époque où le peuple, en proie à de cruels fléaux, avait le plus besoin de consolations religieuses, engagèrent un certain nombre de personnes pieuses à se réunir pour porter des secours temporels et spirituels aux populations des villes particulièrement éprouvées, celles de Strasbourg, de Bâle, de Nuremberg et de Cologne. Elles prirent le nom d'amis de Dieu par allusion à cette parole de Jésus: « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, mais mes amis. » Dans leurs conférences, elles se livraient aux élans d'une piété contemplative qui tranchait avec le formalisme du temps, et c'est de leurs rangs que nous verrons sortir quelques-uns des écrivains mystiques de cette époque. Un de leurs principaux chefs fut Henri de Nördlingen, qui prêcha à Bâle pendant l'interdit lancé sur cette ville; il est connu plutôt sous le nom de Nico-

las de Bâle[1]. Selon lui, toutes choses ne devaient être contemplées qu'en Dieu; indifférentes en elles-mêmes, elles sont bonnes vues en Dieu. La souffrance, les tentations du doute, celles même de la concupiscence, sont des grâces *passives* auxquelles s'appliquent ces paroles: Ma grâce te suffit, ma force s'accomplit en ton infirmité. De même que certains mystiques du XVIIme siècle, il voulait que le fidèle, un avec Dieu, identifiant sa volonté avec la sienne, ne lui demandât ni d'aller au ciel, ni d'être préservé de l'enfer; mais loin de l'absorber dans un oisif quiétisme, il voulait que, se considérant comme l'instrument de l'activité divine, il s'efforçât d'arracher des frères au péché. Selon M. Schmidt, Nicolas de Bâle fut brûlé à Vienne, comme beghard, avec deux de ses compagnons d'œuvre.

La principale communauté libre fondée à cette époque fut celle des « frères de la vie commune, » d'où sortirent un grand nombre de mystiques précurseurs de la réforme. Les précédentes avaient été presque exclusivement composées de laïques. Un prêtre hollandais, né en 1340 à Deventer, nommé Gérard de Groote[2], fils d'un riche magistrat, lui-même ecclésiastique aussi instruit que pieux, prédicateur éloquent, et l'un des premiers qui s'adressèrent au peuple en langue vulgaire, après trois ans passés dans un couvent, résolut de former une communauté libre également composée d'ecclésiastiques. Ces *clercs de la vie commune*, comme ils s'appelaient, ou encore *fratres bonæ voluntatis, clerici devoti*, frères de saint Jérôme ou de saint Grégoire, comme ils se nommèrent plus tard, se proposaient d'imiter en tout l'exemple des apôtres. Comme eux ils vivaient du travail de leurs mains, les uns au milieu de leur troupeau, les autres réunis dans des habitations communes, ayant pour unique but de propager par leurs leçons et leur exemple les saintes dispositions de la vie chrétienne. Fort zélés pour l'éducation de la jeunesse, ils avaient sous leur direction des écoles populaires où ils cherchaient à former des ecclésiastiques dévoués. C'est, comme on le verra, de leurs établissements que sortit l'un des hommes de ce temps qui a le mieux compris l'esprit du christianisme, Thomas A Kempis. Busch, Hegius, Agricola, vantent à l'envi l'excel-

[1] Schmidt, *Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften*. Wien, 1866, et *Encycl. des sc. relig.*, I, 243.

[2] Bonet-Maury, *Gérard de Groote, un précurseur de la Réforme au XIVme siècle*. Paris, 1878.

lence de l'enseignement de ces frères. Ils reconnaissaient comme le chef-lieu de leur ordre le monastère de chanoines réguliers fondé par eux à Windesheim en 1386. Ils en établirent de semblables dans les Pays-Bas et dans le nord de l'Allemagne.

L'institution se propagea plus tard encore par un autre Gérard, Gérard de Zutphen, mort en 1398, et Florent de Radwitz, mort en 1400. Chaque maison de frères en recevait une vingtaine, qui mettaient en commun, mais sans contrainte, leurs gains, et même quelquefois leur patrimoine. On n'y était admis qu'après une épreuve sévère. L'emploi du temps, le costume, le genre de vie, y étaient réglés, mais sans raideur. Il y avait des dévotions particulières, des conférences, des lectures pieuses; le reste du temps était employé au travail, principalement à la copie des Écritures et de livres religieux; c'était de là qu'ils tiraient leur principal revenu.

Comme les beghards, avec lesquels on les confondait souvent, ils étaient l'objet de l'envie des moines mendiants, de la malveillance des papes et de la surveillance du saint-office. Au concile de Constance ils trouvèrent néanmoins, des défenseurs en Gerson et Pierre d'Ailly, dont le suffrage les fit absoudre des accusations portées contre eux par le dominicain Pierre Grabo. Ils continuèrent cependant à être inquiétés, et quelques-uns crurent devoir s'affilier aux ordres tertiaires. Martin V, Eugène III, Sixte IV, passent pour avoir formellement reconnu l'institution, qui, dépassée par la Réforme, déclina visiblement vers la fin du XVIme siècle, et ne conserva plus que de faibles rejetons dans le suivant.

Quant aux auteurs mystiques qui sortirent de cette communauté, quoique leur point de départ dogmatique fût à peu près celui du faux Denys l'Aréopagite, et que leur doctrine, plus ou moins modelée sur celle de maître Eckart, ne fût pas exempte d'une teinte de panthéisme parfois trop ascétique, ils ne cessèrent de protester contre les excès où ce panthéisme avait entraîné les beghards, de substituer au mysticisme spéculatif d'Eckart lui-même, un mysticisme pratique, et d'insister sur la nécessité d'une vie active et vertueuse, dirigée par l'imitation de celle de Jésus-Christ, et ayant comme elle pour mobile l'amour de Dieu et des hommes [1].

[1] Les historiens allemands sont tous d'accord pour affirmer que, si l'on ne con-



Tel se montra Jean Tauler, né à Strasbourg en 1290 [1]. Issu d'une famille noble, il entra en 1308 chez les Dominicains, alla ensuite étudier à Paris, à son retour suivit d'abord les leçons de maître Eckart, mais bientôt se plaça à Bâle, sous l'influence plus salutaire des amis de Dieu, en particulier de Nicolas de Bâle. Celui-ci, tout laïque qu'il était, prit sur Tauler un ascendant prodigieux, et tout en appréciant ses dons comme prédicateur, ne lui permit cependant de les déployer que lorsqu'il l'eut amené au degré d'abnégation nécessaire pour rendre sa prédication efficace. Tauler devint, en effet, comme le témoignent ses discours conservés dans la bibliothèque de Strasbourg, un prédicateur remarquable pour son époque, par la simplicité pleine de chaleur avec laquelle il pressait le peuple de chercher dans l'amour de Dieu l'unique source de toute paix, le clergé de revêtir l'esprit de son ministère. Dans le même sens, il écrivit son livre de l'Imitation de « la pauvre vie de Jésus-Christ. » Joignant l'exemple à la parole, il montra le plus grand dévouement pendant la peste de 1349. En dépit de l'interdit lancé par Jean XXII contre le peuple allemand pour le détacher de la cause de Louis de Bavière, il lui tint lieu de ses conducteurs officiels, lui prodigua du haut de la chaire les consolations et les encouragements que le clergé lui refusait. Sans s'élever contre les dogmes de son Église, il ramenait toujours ses auditeurs des pratiques du culte aux sentiments intérieurs; c'est par là qu'il mérita ce titre de *Doctor illuminatus* que lui donne son maître et biographe, Nicolas de Bâle, et l'honneur d'avoir à son tour pour disciple et pour imitateur Jean Staupitz, l'initiateur de Luther.

Son contemporain, Henri Suso († 1365), né à Constance en 1300, quoique plus jeune que lui, se fit connaître un peu plus tôt; comme lui dominicain, issu d'une ancienne famille, élève de maître Eckart, plus tard membre de la communauté des amis de Dieu, mais guidé par une imagination quelque peu inquiète et vagabonde, il professa un mysticisme moins pur que celui de Tauler; l'empreinte s'en fait sentir dans son livre de la « Sagesse éternelle, » écrit en

naît ces nouveaux mystiques allemands du XIVme siècle, on ne peut comprendre à fond la réformation de Luther qui eut parmi eux des ancêtres spirituels. Ullmann, qui les a spécialement étudiés sous le nom de « Réformateurs avant la Réforme, » les décrit comme représentants des diverses formes du mysticisme allemand.

[1] Schmidt, *Real-Encycl.*, XV, 485. Ullmann, *Reform. v. Reform.*, II, 169.

1338, renfermant des méditations sur la passion de Jésus-Christ, et la nécessité de mourir au monde. Dans ce livre, plus tard traduit en français sous le titre « d'Oreloge de Sapience, » il s'adressait à la sagesse comme un chevalier à son amante, l'identifiant avec la Vierge, la dépeignant sous les images les plus fantastiques, lui offrant tous les trésors de son âme, et apprenant d'elle qu'à son service il fallait avant tout savoir souffrir. Il se soumit en effet aux plus dures pratiques de l'ascétisme, jusqu'à sa quarantième année, où Dieu lui annonça que la sensualité étant morte en lui, il ne devait plus souffrir que, pour le service du prochain. Depuis ce moment, il s'adonna davantage à la vie pratique, parcourant la Souabe, l'Alsace, les Pays-Bas, prêchant la repentance, mais avec moins de puissance que Tauler. Comme lui, il faisait consister la perfection en l'absorption de l'âme humaine dans l'esprit divin; mais plus que lui, il emprunta quelquefois, sans s'en douter, le vocabulaire, ou plutôt, quelques notes du panthéisme. Enfin, se vouant ainsi au rôle de réformateur, il ne craignit pas de prendre à partie les papes, les moines, les abbés, le clergé séculier, leur reprochant à tous les vices qui les détournaient de la vocation spirituelle.

Jean Ruysbroch, né en 1293, † 1387, prieur des chanoines réguliers de Grünthal en Brabant, dépassa ses prédécesseurs dans son mysticisme contemplatif, comme l'indiquent son surnom de *Doctor extaticus* et le titre de son livre, les « Noces spirituelles, » dont il fit hommage aux amis de Dieu. Les ouvrages de sa vieillesse, dépourvus de goût et de méthode, portent de plus en plus l'empreinte de cet excès. Selon lui, l'homme élevé au-dessus de l'être créé et parvenu à une vie contemplative, devient déiforme : il est un avec la clarté divine. Il est lui-même cette clarté! C'était s'exprimer à la façon des hésychastes d'orient. Cependant, il s'efforçait dans ses écrits de maintenir la différence personnelle entre l'homme et Dieu, et s'élève hautement contre les spéculations ultra-panthéistes des frères du libre esprit. C'est un caractère qu'il a en commun avec ses prédécesseurs, tous deux très exprès, très sévères même, dans leurs protestations contre cette secte.

Mais celui de tous les auteurs mystiques de cette époque, dont la théologie saine, onctueuse et pratique, trancha le plus avec les maximes dangereuses des frères du franc-esprit, ce fut l'auteur de l'ouvrage

allemand anonyme publié pour la première fois, en 1516, par Luther, sous le titre de « la Théologie allemande [1]. » Prêtre et gardien d'un monastère de chanoines réguliers, près de Francfort-sur-Main, et appartenant à la même communauté que les précédents, mais gardant à dessein l'anonyme, il annonce dans sa préface que son livre doit « apprendre à reconnaître les droits et vrais amis de Dieu, » à les distinguer des faux et pervers, libres esprits qui nuisent aux saintes églises. Il y prêche partout le renoncement à soi-même, à sa volonté propre, l'obéissance à celle de Dieu. « Ce qui nous sépare de Dieu, dit-il, c'est l'amour de nous-mêmes; cette passion qui a transformé l'ange en démon, et qui conduit en enfer ceux qui en sont possédés. Tous nos efforts doivent tendre à nous en affranchir. Telle n'est pas, ajoute-t-il, la voie de ces esprits superbes qui, ne croyant plus avoir besoin d'aucune instruction, se soustraient à toute règle et à tout ordre extérieur, et se font gloire, en leur qualité de « libres esprits, » comme ils se nomment, de n'être plus même obligés par leur conscience. » C'était moins un ouvrage de théologie proprement dit, qu'une instruction mystique en 39 sections sur la manière dont l'homme, par les trois voies célèbres de purification, d'illumination, et d'union avec Dieu, peut arriver à la perfection chrétienne. L'esprit général en est le même que celui des trois mystiques précédents. Il ne renferme aucune polémique directe contre l'Église, ni le clergé romain; c'est, en un mot, seulement un appel à l'esprit de prière et de renoncement. Luther disait qu'après la Bible et saint Augustin, aucun ouvrage ne lui avait été plus utile. Il a eu plus de soixante-dix éditions, dont plusieurs en d'autres langues, quatre en français.

Plus on avance vers le XVI[me] siècle, plus le mysticisme d'occident gagne en pureté, en popularité, en caractère pratique. Aussi l'ouvrage de la « Théologie allemande, » déjà si supérieur à cet égard aux précédents, est-il lui-même bien inférieur à celui de « l'Imitation de Jésus-Christ, » écrit en latin, mais par un auteur hollandais, et qui a eu dans l'original plus de deux mille éditions, et, dans la traduction française, plus de mille, sans compter celles en d'autres langues. C'est vers 1415 ou 1420 qu'il commença à se répandre au nord de l'Europe.

[1] Rittmeyer, *Berthold deutsch. Theol.*, 1852. Voy. *Zeitschrift für hist. Theol.* an 1855, 215. *Real-Encycl.*, XV, 744.

Thomas Hamerken, en qui nous reconnaissons l'auteur de cet ouvrage, était né à Kempten, dans le diocèse de Cologne, d'où il est connu vulgairement sous le nom de Thomas A Kempis. Fils d'un simple ouvrier, il avait été, dès l'âge de treize ans, élevé dans un des cloîtres des frères de la vie commune, puis nommé chanoine dans celui de saint Agnès, près Zwoll, dans les Pays-Bas. Il y passa le reste de sa vie († 1471) occupé de la prédication, de la direction des consciences, de la copie et de la composition de pieux écrits [1].

Jusqu'au commencement du XVII[me] siècle, les savants étaient unanimes pour lui attribuer celui-ci. En 1652 encore, le Parlement de Paris ne le laissait pas imprimer sous un autre nom ; mais déjà en 1614, sur la foi d'un manuscrit de 1463, portant dans le titre, « Joh. Gers., » titre reproduit ensuite par quelques copistes, des critiques français crurent pouvoir l'attribuer à Jean Gerson, mais selon nous à tort, car le frère même de Gerson (prieur des Célestins), dans le recueil qu'il publia de ses ouvrages, ne fait point mention de celui-ci, et les auteurs de l'Histoire littéraire de la France, aussi bien qu'Ullmann [2], reconnaissent sans hésiter qu'on n'y trouve ni son caractère, ni son style. Ce n'est pas Gerson, en effet, eût-il, comme on l'a prétendu, séjourné en Allemagne, qui aurait employé les tournures germaniques qu'on remarque en foule dans le latin de l'*Imitation* [3]. Ce n'est pas non plus le chancelier de l'université de Paris, cet homme plus politique encore qu'ecclésiastique, tout occupé de la question des conciles, qui aurait pu s'attribuer le rôle de religieux cloîtré, ni en contrefaire le langage. Le pur mysticisme de l'*Imitation* ne ressemble en rien non plus à celui de Gerson que nous avons vu encore tout empreint de scolasticisme.

Quelques savants, suivis de nos jours par M. de Gregory en 1827, le comte de Lanjuinais, M. Renan et d'autres d'après eux, sur la foi d'un bénédictin italien nommé Cajetani, qui, en 1614, s'appuyait sur deux ou trois manuscrits italiens portant le nom de Gersen, l'attribuait à un abbé de Verceil de ce nom qui aurait vécu au XIII[me] siècle, auteur du reste complètement inconnu et dont l'existence même est contestée.

[1] *Soliloquium animæ; hortulus rosarum, vallis liliorium, de tribus tabernaculis, paupertate, humilitate, patientiâ. — De solitudine et silentio, — de vera compunctione cordis, etc. — Hymni et cantica.*

[2] Ullmann, l. c., II, p. 581 ss.

[3] Voyez Eusèbe Amort, p. 19.

Eusèbe Amort, dans son *Scutum Kempense*, et après lui Ullmann, ont victorieusement réfuté cette hypothèse qui paraît ne reposer que sur l'inadvertance du copiste d'un des manuscrits portant le nom de Gerson.

On ne peut hésiter, ce nous semble, à restituer l'ouvrage à Thomas A Kempis en faveur duquel se réunissent les critères internes et externes les plus évidents. Il a, en effet, pour lui une centaine des manuscrits les plus anciens dont deux, ceux de Louvain et d'Anvers, sont incontestablement de sa main. Il a pour lui encore le témoignage de soixante-dix de ses contemporains, habitants de la même province, entre autres de Jean Birsch, membre de son ordre, celui de Pierre Schott, chanoine de Strasbourg, dans son édition de Gerson de 1488, celui de Tritheim en 1494, puis de bien d'autres encore, et enfin l'accord unanime de plus de deux siècles. Il est surtout impossible de ne pas opter pour lui quand on compare, comme l'a fait Eusèbe Amort, le sujet, les idées, le style, et jusqu'aux tournures de phrases du livre de l'*Imitation* avec ceux des ouvrages d'A Kempis sur l'authenticité desquels il ne s'est jamais élevé aucun doute. Enfin Ullmann[1] nous paraît avoir péremptoirement décidé la question en faveur de Thomas A Kempis.

Tout cela n'a pas empêché, il est vrai, la discussion de se renouveler de nos jours. Indépendamment de Gersen et de Gerson, d'autres noms encore ont été avancés, ceux de saint Bernard, de Ludolph, de Kalkar; selon MM. Suarez et V. Leclerc, A Kempis n'aurait été que le copiste d'un manuscrit plus ancien que lui, dont les deux premiers livres seraient d'un chartreux du XIIme siècle nommé Landolphe, et le troisième d'un moine lettré du XIIIme. Tout au plus pourrait-on admettre cette hypothèse pour le troisième livre dont la tendance est plus monastique que celle des premiers et surtout pour le quatrième, où le mystère catholique de l'Eucharistie, présenté comme intermédiaire obligé entre le fidèle et Dieu, tranche singulièrement avec le pur mysticisme spiritualiste des deux premiers livres. Ce n'est plus le fidèle qui s'unit à Christ pour se pénétrer de son esprit; c'est le catholique qui se prosterne devant sa représentation matérielle, devenue, par le ministère du prêtre, le corps de Christ[2]. On pourrait donc y voir une addition posté-

[1] Ullmann, loc. cit., t. II. Beilage.
[2] *De imit. Chr.*, IV, 5.

rieure, œuvre d'un autre écrivain, à moins qu'il n'appartienne à une autre phase du catholicisme d'A Kempis, dont un trait nous apparaîtra plus tard.

Quant aux deux premiers livres, leur excellence nous est un nouveau garant de leur authenticité. Dans ces pages admirables, rien qui nous rappelle les tristes écarts des premiers mystiques du temps, rien qui autorise en l'homme une stupide et impie déification de lui-même. Mais rien non plus, qui ne fût une indirecte protestation contre le formalisme du culte dominant, rien qui ne rappelât à l'homme que Dieu regarde avant tout aux sentiments du cœur, et que la sanctification intérieure est la seule voie pour s'unir véritablement à lui. « Si nous ne faisons consister, dit-il, notre avancement spirituel que dans les observances extérieures, notre dévotion ne durera guère; mais mettons la cognée à la racine de l'arbre, car, sans la charité, les œuvres extérieures ne sont rien. » Quand le XV[me] siècle n'aurait produit que ce seul petit livre, plus substantiel que tous les gros volumes des théologiens antérieurs, l'esprit qui l'avait dicté et l'accueil qu'il reçut seraient un indice frappant du progrès qui déjà s'accomplissait dans les sentiments chrétiens.

Mais ne nous y trompons point : si le mysticisme du XV[me] siècle se montre à nous si supérieur à celui des deux siècles précédents, c'est qu'il puisait avant tout ses directions dans l'Évangile, et, comme l'annonce dès son début l'auteur de l'*Imitation*, faisait sa principale étude de méditer sur la vie de Jésus-Christ. A ce point de vue donc, l'influence de la réaction mystique se rencontre et se confond avec celle de la réaction évangélique dont il nous reste à rappeler l'origine et à retracer les progrès.

CHAPITRE V

RÉACTION ÉVANGÉLIQUE

L'Église, au moyen âge, avait conservé matériellement l'Évangile. Il n'était guère de sanctuaire, ni de couvent qui n'en eût quelque exemplaire, soigneusement copié, richement relié, parfois même recouvert d'or et de pierres précieuses. On le portait dans les processions, on y recevait les serments, on le posait sur la tête des prêtres et des évêques en leur conférant les ordres, on y inscrivait les événements dont on voulait conserver la mémoire; on l'étalait sur l'autel dans les séances des conciles. Mais, à l'exception des courts fragments insérés en latin dans le bréviaire, dans les liturgies et les cantiques de l'Église, non seulement le troupeau, mais la plus grande partie du clergé lui-même en ignorait le contenu. La voix du Maître n'arrivait à ses disciples que par une suite de vagues et lointains échos. On savait que saint Pierre, que saint Paul, en fondant des églises, leur avaient tracé des règles, transmis des enseignements. Mais ces enseignements, au lieu de les chercher dans leurs propres écrits, on prétendait les posséder plus sûrement par la tradition d'évêques et de papes qui s'étaient succédé pendant un millier d'années.

Le moment était venu de rendre à l'Église son vrai guide; c'est ce que firent depuis le premier renouvellement des études, ceux qui remirent en honneur dans le clergé l'étude des livres saints. C'est ce que firent plus largement encore ceux qui, dès la première éclosion des littératures nationales, s'en servirent pour mettre l'Évangile à la portée du peuple. Nous avons raconté ci-dessus comment, au XIIme siècle, en France, les disciples de Valdo furent à la tête de ce mouvement, et comment, persécutés dans les villes, où ils se réunissaient pour lire et

méditer ensemble les livres saints, ils cherchèrent un asile dans les Alpes qui séparent le Piémont du Dauphiné, et s'y constituèrent en églises indépendantes de la hiérarchie romaine. C'est dans ces églises que nous avons maintenant à les considérer comme les premiers organes de la réaction évangélique des deux derniers siècles, et à étudier les principes religieux qui les caractérisaient.

1. VAUDOIS

Dans ce but, nous consulterons non pas leur confession de foi de 1655, confession calviniste qu'elles adoptèrent pour obtenir la protection de l'Angleterre sous Cromwell, mais des témoignages contemporains de leur fondation, et d'abord celui des anciens historiens et controversistes catholiques qui ont parlé des vaudois, et dont plusieurs, par leur modération et l'accord qu'on observe entre eux, sont dignes de créance; puis les déclarations des vaudois eux-mêmes consignées dans les relations des controversistes et des inquisiteurs; enfin les ouvrages d'édification dont ils se servaient, et dont les manuscrits, encore inédits pour la plupart, sont déposés depuis le XVIIme siècle dans les bibliothèques de Cambridge, de Dublin et de Genève. Mais, comme l'ont montré MM. Dieckhoff et Herzog, qui ont fait une étude scientifique de ces manuscrits, tous ne sont pas également propres à nous faire connaître les doctrines primitives des vaudois. En entrant au XVme siècle, comme nous le verrons, en rapport avec les hussites, au XVIme avec les protestants, plus avancés qu'eux dans la lutte avec l'Église romaine, ils leur empruntèrent quelques-uns de leurs écrits qu'ils traduisirent dans leur propre langue et en modifièrent un certain nombre des leurs d'après les doctrines hussites et protestantes [1]. On risquerait donc de tomber dans des erreurs graves et des contradictions choquantes, si l'on cherchait les principes des Vaudois indifféremment dans tous ces opuscules. Il faut donc choisir les plus anciens et les moins suspects d'altération. Peut-être même ne faut-il pas toujours attribuer à la secte les principes énoncés dans ceux-là, s'il est vrai, comme nous le pensons, que les vaudois les empruntèrent en partie à la littérature de leur temps; on peut

[1] Ainsi, dans l'exemplaire de Dublin du traité *Purgatori*, on cite maître Jean de sainte mémoire (Jean Hus), et ce qu'il a enseigné d'après saint Thomas. Le manuscrit de Dublin de la Noble Leçon porte *Maria*, au lieu de *Nostra Dona* que porte celui de Genève (Herzog, *Die Waldenser im Mittelalter*, 433, 453).

en effet, et cela arrive tous les jours, se servir d'un ouvrage d'édification dont on n'adopte pas entièrement les principes.

Les principaux de ces opuscules dits vaudois sont, parmi les plus authentiques : le livre des *Vertucz*, classification des vertus, au nombre de trente, considérées comme autant d'échelons pour s'élever à la communion des saints ; le commentaire sur l'oraison dominicale ou *Glosa Pater ;* le traité des quatre choses à venir ; le *Cantica*, commentaire allégorique du Cantique des cantiques ; les sept petits poèmes dont le plus caractéristique est la *Nobla Leiczon* (noble prédication), exhortation à vivre chrétiennement dans l'attente du jugement final qui est représenté comme prochain[1] ; *Lo Despreczi del mont*, tableau animé de la misère et du néant des choses humaines ; l'*Avangeli de li quatre semencz*, paraphrase poétique et intéressante de la parabole du semeur ; le traité de la pénitence ; le *Vergier de consollacion*, recueil de sentences des pères propres à fortifier les fidèles contre l'épreuve, etc. ; enfin le Nouveau Testament de Dublin, auquel sont joints les apocryphes de l'Ancien Testament[2].

Tels sont les manuscrits, probablement antérieurs aux influences taborites et protestantes, qui peuvent aider à faire connaître les doctrines primitives des vaudois.

Leur principe fondamental, qu'ils tenaient de Valdo lui-même, était le retour à l'imitation de la vie de Jésus-Christ et à l'observation fidèle de ses préceptes[3], et les moyens qu'ils prescrivaient dans ce but étaient la lecture assidue et la prédication de l'Écriture sainte[4]. L'étude de l'Écriture avait ainsi pour eux un caractère pratique plutôt que théorique ; ils s'en servaient moins pour contrôler les croyances de l'Église que pour diriger leurs propres mœurs.

De là vient que, dans la Bible, ils consultaient le Nouveau Testament très préférablement à l'Ancien, et que, dans chacun des deux, ils don-

[1] On croit que ce poème a été composé entre 1216 et 1250.

[2] Reuss, *Revue de Théol.*, 1852, p. 85.

[3] « Autra ley d'aicy non deven plus aver
Sinon ensegre Yeshu Krist, e far lo seo bon placer
Et gardar fermament czo qu'el ha comanda. »
(Noble Leeizon, 454-6).

[4] La connaissance de l'Écriture était un des traits distinctifs auxquels on les reconnaissait. Reinerus affirme avoir vu un vaudois ignorant qui récitait le livre de Job mot à mot d'un bout à l'autre, et d'autres qui savaient par cœur le Nouveau Testament (*Bibl. Patr.*, t. XXV, p. 264 s.).

naient plus d'attention aux préceptes moraux qu'aux enseignements dogmatiques. De là encore leur méthode dans l'interprétation de l'Écriture, méthode quelquefois plus ou moins libre, mystique et allégorique, pour faire sortir des portions de la Bible, qui semblaient le moins s'y prêter, des leçons morales et des applications édifiantes, quelquefois littérale, quand il s'agissait des préceptes moraux, principalement de ceux de Jésus-Christ. Du reste, chez eux le retour aux écritures canoniques n'était point exclusif : ils commentent ou extraient les apocryphes (la Sapience, le Siracide, Tobie, etc.). Non seulement ils accordaient beaucoup d'autorité à d'anciens documents non scripturaires qu'ils croyaient émanés des apôtres, tels que le symbole apostolique, mais encore dans leurs ouvrages d'édification ils s'appuyaient fréquemment, selon l'exemple que Valdo leur avait donné, sur les déclarations des pères et des docteurs de l'Église de tous les âges, chaque fois qu'ils en pouvaient tirer quelque ressource d'édification [1].

Aussi, sur beaucoup de points, leur doctrine s'écartait peu de celle de l'Église dominante. Ils admettaient le dogme de la Trinité sous sa forme traditionnelle. Sans adorer les saints, la vierge, ni les anges, dont le culte, selon Pilichdorf [2], était positivement défendu chez eux, et sans croire à leur intercession, ils en parlaient dans des termes de vénération quelquefois plus catholiques que scripturaires.

Ils enseignaient également la chute du premier homme, son châtiment reversible sur sa postérité, la corruption du genre humain, résultat de cette chute, mais sans exclure cependant les forces et l'usage du libre arbitre [3], s'éloignant en cela du pélagianisme et de l'augustinisme purs. Partout ils supposent que l'homme peut quelque chose dans l'œuvre de son salut [4]. Dans la Noble Leçon, la passion et la mort de Christ ne sont mentionnées que comme preuve des persécutions qui attendent les bons de la part des méchants, nullement pour leur vertu rédemptrice. Sur le sort futur de l'homme, ils enseignaient comme l'Église les peines éternelles de l'enfer pour les méchants, les joies éternelles du paradis pour les justes. Sans attaquer directement le Purgatoire, du moins dans leurs plus anciens

[1] *Real-Encycl.*, XVII, 765.
[2] Voy. *Bibl. Patr.*, t. XXV, p. 283.
[3] Herzog, p. 74, 190.
[4] *Real-Encycl.*, XVII, 525.

traités[1], ils combattaient l'abus qu'en faisait l'Église pour s'enrichir aux dépens de l'âme des pécheurs. Ils repoussaient hautement les indulgences, croyaient aux châtiments divins dans toute leur sévérité, enseignaient à l'homme qu'il ne pouvait y échapper que par la repentance accomplie dès ici-bas[2]. Après la mort, plus de recours, plus de moyen de salut. Ceux qui promettaient le pardon au pécheur inconverti, ceux qui le lui assuraient pour de l'argent, étaient des prévaricateurs[3]. Presque toute leur prédication n'était qu'un appel à la repentance, rendu d'ordinaire plus pressant encore par la perspective de la fin prochaine du monde et le tableau de la sévérité du jugement.

Du reste, ils comprenaient dans la repentance les mêmes éléments principaux que les docteurs catholiques du temps; la contrition, la confession, la satisfaction[4]. Le premier de ces éléments avait sans doute à leurs yeux bien plus d'importance qu'on ne lui en donnait dans l'Église établie. La confession devait se faire avant tout à Dieu qui seul peut absoudre le pécheur. Elle devait aussi se faire à des prêtres ou à des laïques pieux[5], non aux fins d'en obtenir le pardon, mais de recevoir des conseils salutaires pour la guérison de l'âme. Elle devait pour cela être sérieuse et complète, selon les règles qu'en trace l'auteur de la *Barca* et celui de la Noble Leçon. — La satisfaction n'était pas moins nécessaire, pourvu qu'elle fût accomplie par le pécheur lui-même. Elle supposait la réparation du tort qu'on avait fait, et consistait en outre dans des prières, des jeûnes, des abstinences et des aumônes, œuvres auxquelles les vaudois ne laissaient pas d'attribuer un certain mérite, quoiqu'ils n'y vissent qu'une preuve de la vraie repentance. Ils lui donnaient le nom de *mejament* (*amelioramentum*[6]).

Le changement des mœurs était le signe le plus certain de la vraie conversion. L'homme qui voulait arriver au salut devait régler sa vie sur les commandements de Dieu, et autant que possible la modeler sur

[1] Reinerus cependant leur attribue de n'avoir cru qu'à deux voies, le paradis et l'enfer (c. VI, p. 266). Pilichdorf, ibid., p. 286.

[2] Reinerus, c. VI, p. 265.

[3] Voyez dans la *Noble Leçon,* versets 388-410 (Herzog, p. 455), la critique sanglante des indulgences achetées et vendues au lit de mort. Herzog, 159.

[4] Herzog, 216. *Revue de Théol.,* VII, 265.

[5] Reinerus, c. VI, p. 265. Il vaut mieux, disaient-ils, se confesser à un bon laïque qu'à un méchant prêtre.

[6] Herzog, 211-212.

celle de Jésus-Christ et des apôtres. Conformément aux prescriptions du sermon sur la montagne qui, selon eux, devait être observé littéralement, ils ne devaient ni jurer, ni mettre à mort pour quelque cause que ce fût, ni se venger de personne [1]. Ils s'élevaient donc contre la guerre, contre le service militaire, contre la peine de mort, contre la prestation du serment; ils s'interdisaient tout procès, tout mouvement de colère, et considéraient le mensonge comme un péché mortel. De l'avis de leurs ennemis mêmes [2], ils observaient une simplicité remarquable dans leur costume et leur genre de vie, on ne les voyait fréquenter ni tavernes, ni aucun divertissement public; c'était par la pureté des mœurs qu'ils aspiraient en tout à se distinguer des autres chrétiens, et c'était là ce qui les désignait souvent à la haine de leurs persécuteurs [3]. Leur christianisme enfin avait une couleur si essentiellement pratique qu'un de leurs adversaires, Évrard de Béthune, leur a reproché de mettre leur confiance dans les œuvres au préjudice de la foi. Le reproche n'était pas fondé; car partout ils insistent sur sa nécessité, mais partout ils lui associent les œuvres comme également nécessaires au salut, et ne cessent de recommander celles-ci dans un sens même quelque peu légal [4]. Le dogme de la justification par la foi seule leur était étranger et leur fut plus tard en scandale [5].

Ils allaient même jusqu'à attribuer un mérite particulier aux œuvres de l'ascétisme. Ils jeûnaient fréquemment dans la semaine. Chez eux, la pauvreté volontaire, la chasteté perpétuelle sont exaltées comme les signes d'une sainteté supérieure, comme le sceau de la perfection chrétienne et de l'imitation parfaite de Jésus-Christ. De là le nom de *pauvres* dont ils aimaient à se parer. De là encore parmi eux une classe d'hommes voués à la méditation solitaire qu'on nommait

[1] Hahn, *Secten des Mittelalters*, II, 288.

[2] Le témoignage du dominicain Reinerus sur ce point est aussi remarquable que complet; seulement il remarque qu'ils ne peuvent être entièrement conséquents avec leurs principes scripturaires, tendre, par exemple, la joue droite à qui aura frappé la gauche, etc. (p. 275), et par conséquent sont mal fondés dans leurs reproches à leurs adversaires catholiques (Reinerus, *Bibl. Patr.*, c. VII, p. 272, 275).

[3] *Noble Leçon*, v. 363 ss.

[4] Voyez là-dessus leurs représentations à Œcolampade en 1530 (Ruchat, *Hist. de la Réf. en Suisse*, III, 260).

[5] Hahn, II, 583-584.

contemplants [1]; ils vivaient dans des maisons de retraite consacrées à cet effet [2].

Au contraire des pétrobrussiens, les vaudois reconnaissaient la nécessité du culte. Ils admettaient même les sept sacrements de l'Église catholique, comme le prouve un de leurs traités sur ce sujet [3], indépendamment des allusions qui se rencontrent dans quelques autres. Il y a plus : une partie d'entre eux, si ce n'est tous, ne craignaient pas de participer aux sacrements de l'Église, d'y faire baptiser leurs enfants, sans attacher, à ce qu'il paraît, à ce sacrement aucune efficace particulière. Ils y recevaient même la sainte Cène [4]. Leur doctrine sur ce point ne s'éloignait pas beaucoup de celle de l'Église catholique. Étienne de Bourbon, et d'après lui Yvonet, sont les seuls qui leur attribuent des sentiments hérétiques à cet égard; tandis qu'un fragment très curieux de leur *Glosa Pater* enseigne la présence réelle, et même la transformation des éléments de la Cène [5]. A propos de la quatrième demande de l'Oraison dominicale, l'auteur distingue quatre sortes de pain, ceux de nature, de doctrine, de grâce et de gloire, dont le troisième, le pain de grâce, est reçu chaque jour sur l'autel sous l'espèce du pain et du vin. « N'importe, ajoute-t-il, de quelle manière cela s'opère; qu'il nous suffise de savoir que Christ est tout-puissant, et que, puisqu'il a pu créer tous les hommes du monde, il peut aussi *transformer* le pain et le vin à son corps et à son sang, et donner cette même puissance au prêtre; — si les bons mangent spirituellement son corps, les méchants et les bons les mangent sacramentellement. » (C'est la traduction d'une sentence de Pierre Lombard [6].) Dans une copie de ce traité, fait particulièrement sous l'influence hussite, ce passage est remplacé par une réfutation de la transsubstantiation. Du reste, l'efficace des sacrements était subordonnée par les vaudois aux dispositions de ceux

[1] De là encore, dans le *Novel Sermon* et le *Cantica*, la distinction de trois classes d'hommes tout à fait correspondantes à celle qu'établissait l'abbé Joachim (Herzog, 183, 209).

[2] Herzog, 141, 147 s. *Revue de Théol.*, VII, 100, 106.

[3] Il se trouve dans le manuscrit 208 de Genève.

[4] *Revue de Théol.*, V, 113. Herzog, 210, 213.

[5] Herzog, 215 s. *Revue de Théol.*, VII, 273.

[6] Mais le *Glosa Pater* ne serait-il point la traduction romane de quelque commentaire catholique dont ils se servaient comme ouvrage d'édification, sans en adopter tous les principes?

qui y participaient et qui les conféraient. Un prêtre indigne ne pouvait faire le corps de Christ [1]. La transsubstantiation n'a pas lieu dans la main du prêtre indigne, mais dans la bouche du communiant digne. L'indignité du prêtre, voilà le vice que les vaudois poursuivent sous toutes les formes.

De même qu'ils reconnaissaient la nécessité du culte extérieur pour soutenir la piété des fidèles, ils reconnaissaient l'utilité d'un ministère ecclésiastique pour les guider vers le bien; ils ne repoussaient pas même d'une manière absolue l'autorité des prêtres catholiques pour prêcher, confesser et donner les sacrements. Eux-mêmes se confessaient à eux, sans se déclarer vaudois, il est vrai. Seulement, ils ne reconnaissaient à ce clergé catholique aucun pouvoir public, ni le droit de percevoir aucun impôt, ni de rien posséder en propre. Ils ne s'inquiétaient point de ses excommunications, ni de ses indulgences, et repoussaient les décrétales [2]. Mais, à leurs yeux, pour avoir droit à guider ses frères dans la voie du salut, la condition indispensable était d'y marcher soi-même. Quiconque vivait mal, fût-il pape, ne possédait aucun des privilèges du sacerdoce chrétien. Quiconque vivait saintement, fût-il laïque, était qualifié pour prêcher et pour confesser [3]. Ce droit appartenait à tous les vrais imitateurs de Jésus-Christ. La prédication libre, c'est là, selon M. Dieckhoff [4], la création spéciale de Valdo.

Cependant, comme presque toutes les sectes qui ont admis en théorie le sacerdoce universel, les vaudois ne laissaient pas d'avoir parmi eux des hommes particulièrement chargés de prêcher, de confesser et de les diriger dans la voie de la repentance. Ils leur donnaient le nom de *barbes* (titre d'honneur qui signifie « oncle »). Ces barbes devaient être voués à une pauvreté et à une chasteté absolues, vivre, autant que possible, du travail de leurs mains, ou, quand ils étaient en mission, recevoir l'hospitalité des fidèles [5]. Ils devaient être en état de lire, d'expliquer et de prêcher la parole de Dieu. On les distinguait en trois ordres : les diacres, les prêtres et les évêques; l'échelle hiérarchique ne s'élevait pas plus haut. Comme chez les cathares, on adjoignait à l'évê-

[1] Reinerus, c. V.
[2] Aussi tous se mêlaient-ils de prêcher dans l'occasion (Reinerus, c. III).
[3] Reinerus, c. III, V.
[4] *Die Waldenser*, p. 169.
[5] Reinerus, c. V, p. 265.

que comme suppléants et futurs successeurs, un *filh major* et un *filh minor*. Dans leurs missions, les prêtres allaient deux à deux, selon l'usage apostolique. Dans les lieux qu'ils visitaient, ils réunissaient les croyants, quelquefois dans des cavernes ou ailleurs, et prêchaient d'après les évangiles ou les épîtres; cette prédication s'appelait *leiczon*. Puis, ils recevaient les confessions des fidèles; mais au lieu d'absoudre, ils se bornaient à implorer le pardon de Dieu en faveur du pénitent [1], comme on le faisait dans l'Église avant le développement complet du système romain.

Le même zèle que les historiens protestants ont mis quelquefois à disculper les albigeois de toute accusation de manichéisme, et à les confondre avec les vaudois comme témoins, au même titre qu'eux, de la vérité évangélique au moyen âge, les auteurs catholiques l'ont mis trop souvent à confondre en sens inverse les vaudois, soit avec les albigeois, soit avec les frères du franc-esprit, pour les comprendre dans les mêmes anathèmes.

L'esquisse que nous venons de tracer de leurs principes, nous met en état de juger plus sainement de leurs rapports avec ces différentes sectes.

Si l'organisation de leurs églises offrait quelque analogie avec celle des cathares, nous les avons reconnus, quant au dogme, parfaitement étrangers à leur dualisme, à leur docétisme, à leur dépréciation de l'Ancien Testament, et de la création telle qu'elle s'y trouve racontée; quant à la morale, étrangers à leur ascétisme, à leur mépris pour le mariage, pour le culte et les sacrements de l'Église, et nous savons, d'ailleurs, que sur tous ces sujets ils eurent avec eux de fréquentes contestations. A plus forte raison, malgré quelques phrases mystiques de leurs écrits, où l'on a cru faussement trouver des traces de panthéisme, les avons-nous reconnus exempts de cette erreur et, avant tout, aussi éloignés que possible de l'antinomisme des frères du franc-esprit.

Leurs rapports avec l'Église catholique sont plus difficiles à déterminer, à cause de la divergence des anciens auteurs, dont les uns les représentent comme différant à peine de l'Église établie, les autres, au contraire, comme ayant rompu complètement avec elle. Il faut, avec

[1] *Revue de Théol.*, V, 116. *Real-Encycl.*, XVII, 512.

soin, distinguer ici les sujets, les *lieux* et les *temps*. Si, dans tout ce qui tendait à détourner les hommes de la vraie repentance, à fausser ou à pervertir la morale chrétienne, dans la doctrine du purgatoire, celle de le transmission des mérites humains, celle du pardon à prix d'argent et de l'absolution par le prêtre, les vaudois s'éloignaient de l'Église catholique de leur temps, s'ils en différaient surtout par leur appel constant à l'Évangile comme principal moyen de régénération, nous avons vu qu'à bien d'autres égards ils ne s'écartaient guère de la doctrine catholique telle qu'elle était formulée au XII[me] siècle, par exemple, par Pierre Lombard, et que tout en refusant au pape le droit d'absoudre les pécheurs, ils ne se livraient à aucun outrage contre la papauté.

De là vient peut-être qu'au commencement du XIII[me] siècle, Innocent III, reconnaissant apparemment combien leurs principes se rapprochaient plus de ceux de l'Église que ceux des autres sectaires du midi de la France, sembla regretter les mesures rigoureuses qui les avaient forcés à se séparer. En 1210, sur la demande de Durand d'Osca, l'un des leurs, nouvellement rentré dans l'Église catholique, il le chargea de faire quelques tentatives auprès de ses anciens frères pour les déterminer à y rentrer aussi, moyennant la confession de foi qu'il avait signée lui-même (*propositum conversationis*) en se constituant en une espèce d'ordre mendiant approuvé par le saint-siège, sous le titre de *Pauvres catholiques*[1]. Leurs ecclésiastiques les plus instruits auraient obtenu l'autorisation d'expliquer l'Écriture, et se seraient chargés de combattre les autres sectes, tandis que les simples fidèles auraient vécu pieusement en commun dans des maisons particulières, exempts du service militaire, de la prestation du serment, travaillant de leurs mains, mais payant les dîmes, les prémices et les oblations à l'Église. Durand vint à Milan chargé de cette proposition, et réussit à convertir plusieurs vaudois. Il y réussit aussi en Catalogne, où il se mit à la tête d'une communauté de pauvres catholiques. Ceux de Milan se réunirent aux augustins de cette ville[2]. Mais ailleurs la tentative, trop tardive, ne réussit que très imparfaitement. Ici les pauvres catholiques s'associèrent à d'autres vaudois non reconstitués, et furent entraînés de nouveau dans le schisme; ailleurs, le clergé lui-même s'éleva contre la réunion projetée.

[1] *Real-Encycl.*, XVII, 508.
[2] Ibid., I, 615.

Enfin, un grand nombre de vaudois refusèrent d'y accéder, parce qu'on n'adhérait pas à certaines conditions qu'ils y avaient posées.

Dès lors, Innocent III les fit comprendre dans le décret du quatrième concile de Latran contre les hérétiques et les livra aux mêmes persécutions qu'il suscitait contre les autres sectes[1]. Les vaudois se virent ainsi tour à tour en butte aux fureurs des croisés et aux rigueurs de l'inquisition, et furent enveloppés le plus souvent dans les massacres des cathares, comme nous l'apprenons par la chronique en vers de la guerre des albigeois.

C'est de cette époque qu'on peut, avec M. Cunitz[2], faire dater la constitution définitive de leur secte. C'est alors probablement qu'elle revêtit les formes que nous observons chez elle dans la suite, mais en se modifiant plus ou moins selon les temps et les lieux ; plus hardie là où elle se sentait plus soutenue, plus modérée là où elle se voyait plus faible ou plus menacée. De là probablement la différence que quelques historiens du temps signalent entre les pauvres de Lyon, aussi nommés *Ultramontains*, par rapport à l'Italie, et les pauvres lombards ou *Humiliati*[3]. Les vaudois de Lombardie, favorisés par la lutte des municipalités contre le clergé, paraissent avoir formé un parti indépendant et ouvertement séparé de Rome; ceux des vallées du Piémont, protégés par leurs montagnes, eurent aussi probablement une organisation plus indépendante de celle de l'Église établie. Les vaudois de France, au contraire, enveloppés dans les persécutions des albigeois, dissimulaient leur secrète haine contre l'Église romaine, cherchaient à faire ressortir leurs rapports avec le culte dominant, et se contentaient de conserver dans leurs réunions secrètes la prédication du pur Évangile. Lors donc que les historiens catholiques leur attribuent aussi des doctrines ouvertement hostiles à l'Église établie, il ne s'agissait probablement que de manifestations isolées où quelques-uns se laissaient entraîner par l'ardeur de la polémique, ou bien des conséquences rigoureuses que leurs adversaires se plaisaient à tirer de leurs principes[4].

[1] Mansi, XXII, 990. *Conc. Lat. 4*, IV, can. 3 : défense absolue de prêcher à tous ceux qui n'en auraient pas reçu l'autorisation de leur évêque. Car, dit le concile, comment prêcheraient-ils si on ne les envoie ?

[2] *Revue de Théol.*, V, 103.

[3] *Real-Encycl.*, XVII, 509.

[4] *Revue de Théol.*, V, 112.

C'est probablement à dater du décret d'Innocent III, que les vaudois, refoulés des villes et des campagnes de la plaine, se multiplièrent rapidement au sein des Alpes. Mais bien que dans ces retraites ils fussent moins exposés à la visite des inquisiteurs, et que ceux qui osaient s'y aventurer fussent parfois reçus d'une façon peu encourageante pour les autres, témoin ceux qui furent repoussés, en 1308, de la vallée d'Angrogne, où les seigneurs du pays, ceux de Pérouse et de Luzerne, prirent volontiers les vaudois sous leur protection, toutefois, nous les y avons déjà vus de temps en temps persécutés. Cette persécution sévit principalement en 1400 dans la vallée de Pragela [1], où, surpris tout à coup au cœur de l'hiver, les habitants s'enfuirent en toute hâte au sommet de leurs montagnes glacées, pendant qu'on pillait et brûlait leurs maisons. En 1475, Yolande, princesse de Savoie, à l'instigation de l'archevêque de Turin, donna l'ordre aux châtelains de Pignerol et de Cavour de sévir contre ses sujets vaudois [2], et le pape Innocent VIII forma contre eux un plan d'extermination complète. En 1488, il y envoya comme grand inquisiteur Blaise de Montréal, et comme légat Albert de Capitanéis [3], en invitant les princes de France et de Savoie à les aider dans l'extirpation de l'hérésie. Une croisade fut même prêchée à cet effet.

Dans le Dauphiné, durant ces deux siècles, les persécutions furent encore plus fréquentes et plus cruelles [4]. Elles y furent suscitées principalement par les papes d'Avignon, Benoît XII, Clément VI, Grégoire XI, qui, se plaignant de la tolérance et de la protection des seigneurs voisins, ne cessaient de ranimer le zèle des rois, des évêques et des inquisiteurs de France. Sur leur requête, à plusieurs reprises, recommença la chasse aux vaudois; les prisons du Dauphiné en furent remplies. En 1380, 230 d'entre eux, arrêtés dans les vallées d'Argentière, de Frayssinière et de Valpute, furent brûlés vifs à Grenoble et à Embrun; l'inquisition, après s'être emparée des deux tiers de leurs biens, adjugea le reste au seigneur d'Embrun pour l'intéresser désormais à leur ruine. Marguerite de Foix fit attaquer à la fois les trois vallées, et détruire le premier temple vaudois qui eût été construit jusqu'alors [5].

[1] Muston, *Israel des Alpes*, III, 37. *Revue des Deux-Mondes*, an 1874, 595.
[2] Herzog, 274.
[3] Muston, l. c., 61.
[4] Herzog, p. 275.
[5] *Revue des Deux-Mondes*, an 1874, 606.

En 1460, les mêmes vaudois du Dauphiné, de nouveau poursuivis, recoururent à l'appui de Louis XI, qui, ayant besoin d'eux pour garder les passages d'Italie, fit, en 1478, annuler les procès et restituer les biens confisqués. Mais la persécution s'étant rallumée à outrance dans les vallées italiennes, sous Innocent VIII, Cattaneo, qui avait échoué dans ces vallées, passa le Mont-Genèvre à la tête de 10,000 hommes, et après avoir fait étrangler dix-huit de ses prisonniers, descendit à Briançon, fondit sur les hérétiques de Vallouise et de Frayssinière, les fit poursuivre dans les cavernes du Mont-Pelvoux, où ils se réfugièrent, et en fit périr, dit-on, deux mille par le fer et le feu. Ces massacres ne se ralentirent qu'à la voix de Louis XII, qui, traversant les Alpes pour se rendre en Italie, ordonna de laisser en paix ces gens « bien meilleurs chrétiens que nous, » dit-il en voyant leurs mœurs exemplaires.

Dans l'intervalle, un certain nombre de familles vaudoises, contraintes d'émigrer tantôt par la persécution, tantôt par la misère, tantôt par un accroissement de population auquel les ressources du pays ne suffisaient plus, avaient quitté leurs vallées et étaient allées fonder des colonies, les unes (en 1346) jusqu'en Calabre, dans les vallées de la Guardia et de Saint-Sixte, d'autres (vers 1400) en Provence, où elles fondèrent les villes de Mérindol et de Cabrières; d'autres encore se rendirent en Suisse, particulièrement à Bâle, où elles se mêlèrent aux amis de Dieu, d'autres enfin en Allemagne, en Autriche, en Bohême où nous les verrons se réunir aux hussites.

2. WICLEF ET WICLÉFITES

La réaction évangélique fut moins précoce dans la Grande-Bretagne qu'elle ne l'avait été sur le continent, en particulier dans le midi de la France. Jusqu'après le milieu du XIVme siècle, aucune hérésie, aucune division dogmatique ne s'y était produite [1]. C'était surtout sur le terrain politique et ecclésiastique que l'Angleterre avait alors à lutter contre le système catholique romain. Nous avons vu en effet que nulle part la puissance papale n'avait, dès le XIIme siècle, empiété plus insolemment sur les droits de la royauté, sur ceux de la noblesse et de la bourgeoisie. Depuis Jean Sans-Terre, les rois d'Angleterre étaient

[1] Lechler, *Joh. Wiclef u. die Vorgesch. der Reform.* Leipzig, 1873, I, 213. Milman, *Lat. Christ.*, VI, 100 ss.

devenus, grâce surtout à l'absolutisme d'Innocent III, les humbles vassaux et tributaires de la cour de Rome. Elle avait, pour principaux soutiens de ses prétentions, les ordres mendiants qui, dans les collèges, les universités, avaient envahi presque toutes les chaires, donnaient les grades à des conditions fixées par eux, et avantageuses pour eux seuls, s'efforçaient d'attirer à eux tous les jeunes gens de quelque talent, et dominaient d'ailleurs sur le peuple par la direction des consciences et la prédication dont ils avaient en quelque sorte le monopole. Contre ce régime asservissant, la royauté ne trouva d'abord d'auxiliaire un peu énergique que dans l'esprit de nationalité qui commençait à poindre dans les États et les Églises d'occident, et qui lui permit d'unir sa cause à celle de la noblesse, et de la bourgeoisie, représentées dans le parlement et l'université. Elle avait eu déjà des organes dévoués en Roger Bacon, et même dans le clergé séculier, en Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln, et Richard, évêque d'Armagh. Elle en trouva, au XIVme siècle, un plus habile encore et plus dévoué dans la personne de Wiclef[1]. Celui-ci, né un peu avant 1324, d'une famille anglo-saxonne de la basse noblesse du Yorkshire, étudia dans l'un des cinq collèges qui seuls existaient alors à Oxford. En 1361, il devint directeur de celui de Balliol où il enseigna d'abord la philosophie et la logique, et fut nommé agrégé du collège de Merton. A côté du droit romain et du droit canon, le principal objet de ses études était alors le droit anglais, dans la culture duquel, ainsi qu'on le voit dans ses ouvrages *de civili dominio* et *de ecclesiâ*, il se montra animé des sentiments les plus patriotiques. A l'exemple de l'évêque d'Armagh, il entra de bonne heure en lutte avec les ordres mendiants dont l'insidieux racolement parmi la jeunesse anglaise, en excitant les justes craintes des parents, avait fait tomber de 30,000 à 6000 le nombre des élèves d'Oxford. L'Université résistait de tout son pouvoir, mais souvent sans succès. Wiclef, plus hardi, mit à nu les manœuvres de ces ordres, attaqua la mendicité elle-même, nia que Jésus l'eût pratiquée ni recommandée, traita les frères de la communauté comme des hypocrites qui, sous la livrée de la pauvreté, possédaient de belles maisons, avec tout l'attirail du luxe, et les franciscains spirituels eux-mêmes, comme d'effrontés mendiants valides, auxquels il ne devait pas

[1] Milman, VI, 104 ss. *Zeitschrift f. hist. Th.*, an 1853. 452. *Real-Encycl.*, XVIII, 86.

être permis d'infester le pays. Cette hardiesse valut à Wiclef des honneurs et des dignités universitaires qui lui furent bientôt disputées par les moines. Dépossédé par eux d'un bénéfice qu'il avait obtenu, il en appela à la cour d'Avignon et, comme celle-ci traînait à dessein l'affaire en longueur, ce fut contre elle qu'il fit éclater son ressentiment.

Le pape Urbain V, soit par avidité, soit pour embarrasser le roi d'Angleterre, avait imaginé (1365) de réclamer les arrérages du tribut de mille marcs qui, depuis trente-trois ans, n'avait pas été payé à la cour de Rome. Pour repousser ces prétentions, Edouard III crut ne pouvoir mieux s'adresser qu'à Wiclef, et celui-ci justifia sa confiance par un mémoire plein de vigueur, dans lequel il repoussait toute idée de vasselage de l'Angleterre envers la papauté. De nouveaux honneurs furent sa récompense; il fut nommé, en 1372, professeur de théologie à Oxford, et appelé par la couronne à faire partie d'une commission chargée de traiter à Bruges avec les délégués pontificaux des griefs mutuels des deux puissances (1374-76)[1]. Le parlement, de son côté, faisait aussi valoir les siens contre les exactions de la cour de Rome, contre l'argent qui s'exportait du royaume pour faire briller la cour d'Avignon, contre la nomination de prélats étrangers, etc. Bref, il alla jusqu'à déclarer nul l'engagement de Jean Sans-Terre, et à décréter que le pape ne pourrait présenter de candidats pour aucun bénéfice, que les droits des patrons seraient respectés, que le roi ne pourrait, sous peine de crime de haute trahison, être cité en cour papale. Appuyé sur ces décrets[2], Wiclef obtint des délégués du pape des concessions plus ou moins importantes qui lui valurent à son retour de nouvelles faveurs du roi, et après lui, du régent, le duc de Lancaster.

Pendant les négociations de Bruges, où il avait vu de près la corruption de la cour des papes, il en était venu, comme un si grand nombre de ses contemporains, à considérer comme la cause principale de cette corruption les excessives richesses de l'Église, et par là à déclarer dérobés aux pauvres tous les biens que le clergé s'attribuait pour vivre dans la mollesse, à revendiquer pour la royauté le droit de confisquer la propriété de tout évêque ou prêtre prévaricateur, à combattre le droit absolu de censure, d'excommunication, d'absolution qu'il s'attribuait, à déclarer enfin que ses arrêts n'étaient valides et ratifiés de

[1] Lechler, I, 347.
[2] Milman, VI, 113.

Dieu, qu'autant qu'ils étaient conformes à la loi divine. La hardiesse de ses attaques s'accrut encore depuis le schisme. Deux fois cité devant l'autorité ecclésiastique, mais protégé par les pouvoirs laïques, il fut renvoyé absous.

Cependant, Wiclef reconnut bientôt que c'était peu de combattre les abus de l'Église et de la papauté, si l'on ne s'attaquait avant tout aux erreurs qui leur servaient de base, si, aux superstitions dégradantes dont les ordres religieux nourrissaient le peuple on n'opposait une prédication populaire aussi, mais vraiment évangélique. Déjà, pendant son professorat à Oxford, il avait envoyé dans différentes directions de jeunes ecclésiastiques chargés de cette mission. Depuis son pastorat à Lutterworth, il donna une nouvelle extension à cet apostolat, en choisissant ses prédicateurs ambulants principalement parmi les laïques. Il préférait, disait-il, des laïques zélés aux gradués des colléges, et opposait volontiers aux prédicateurs dominicains ou franciscains qui n'avaient que l'enseigne et le nom de la pauvreté, de véritables prêtres pauvres, *poor priests*, comme il les appelait, qu'il envoyait nu-pieds, un bâton à la main, couverts d'une grossière étoffe rouge, et chargés, partout où ils trouvaient des auditeurs de bonne volonté, dans des chapelles ou sur des places de marché, d'annoncer au peuple la parole de Dieu, d'une manière simple, familière, propre avant tout à réveiller les âmes.

Mais, pour annoncer la parole de Dieu, encore leur fallait-il la connaître, et pour la répandre parmi le peuple, encore fallait-il la posséder dans la langue du peuple. Or, au milieu du XIVme siècle, on n'avait encore en anglo-saxon que quelques extraits de l'Ancien Testament, jadis traduits par Elfric, le Psautier seul en entier, et ce peu, exclusivement destiné aux ecclésiastiques et aux lettrés. Wiclef, résolu de donner à sa nation une instruction biblique populaire et complète, se met à l'œuvre en 1378 [1], traduit le Nouveau Testament, à l'exception de l'Apocalypse, fait traduire l'Ancien par Nicolas Herford, docteur en théologie, et outre l'ouvrage complet, en fait copier des portions séparées, ou simplement les évangiles et les épîtres de l'année ecclésiastique, comme manuels portatifs pour ses prédicateurs itinérants. La version de la Bible entière, commencée par lui-même, ne fut achevée que quatre

[1] Lechler, l. c., 446.

ans après sa mort (1388). Ce fut l'œuvre de Purvey, son successeur à Lutterworth, et cette version marque en Angleterre, comme celle de Luther en Allemagne, une époque importante dans le développement de la langue nationale [1].

Elle en marque une plus importante encore dans la carrière réformatrice de Wiclef. Son opposition jusqu'alors (comme on vient de le voir et comme le lui reprochèrent plus tard Luther et Mélanchthon [2]), suscitée par des intérêts nationaux ou même personnels et concentrée sur le terrain politique ou hiérarchique, son opposition, dis-je, revêt un caractère plus sérieux et plus profond. Wiclef lui-même se rendait compte de ce changement opéré en lui-même. « J'étais un enfant en connaissance..... mais, par la grâce de Dieu, je suis devenu un homme. » Il a le premier, dit Lechler, affirmé dans toute sa force le principe scripturaire de la Réforme : *Verbo solo,* qu'il applique à toute la sphère de l'activité et de la pensée humaines, tandis que les Vaudois n'y avaient été amenés que par le côté pratique [3]. Dès lors, ce ne sont plus seulement les abus de l'Église, ce sont ses erreurs qui le frappent ; ce n'est plus seulement contre l'autorité ecclésiastique établie, mais contre la doctrine consacrée qu'il s'élève. Or, de toutes les doctrines romaines, la plus funeste à ses yeux était celle des sacrements, celle en particulier de la Cène, qui attribuait au clergé le pouvoir illimité de disposer des grâces et des châtiments de Dieu. De toutes les erreurs qui ont pullulé dans l'Église, aucune, dit-il [4], n'a été plus adroitement mise en crédit par les hypocrites et n'a plus servi à tromper le peuple, à le rejeter dans l'idolâtrie, à détruire chez lui *la foi à l'Écriture,* à le dépouiller enfin, au profit du clergé, que cette maxime impudente que, « par la consécration de l'hostie, le prêtre peut créer Dieu. »

[1] Villemain, *Littérature du moyen âge,* II, 178.

[2] « Wiclef, disait Luther, a attaqué la vie, et non la doctrine. » *Ineptè,* ajoutait Mélanchthon, *confundit evangelium et politica* (*Real-Encycl.,* t. XVIII, p. 103). Ce n'était pas juger équitablement Wiclef, que de n'embrasser ainsi que le commencement de sa carrière.

[3] Lechler, *Wicliffs Leben,* I, p. 476. Il ne se trouvait pas moins établi sur le même terrain que Valdo, à la tête d'une mission intérieure et populaire, à laquelle il donnait pour manuel une version des Livres saints. Rien n'atteste néanmoins qu'il ait agi sous l'influence de son exemple. On doute même qu'il ait connu son œuvre ; mais avec plus d'instruction et une conviction mieux raisonnée, il obéissait comme lui à un besoin religieux de son temps.

[4] Lechler, I, 619.

Pour lui, il n'admettait que la présence spirituelle du corps de Christ dans la Cène, et n'en attribuait la participation réelle qu'aux seuls élus; la doctrine de l'élection lui servait, comme à Gottschalk, de moyen de résistance à l'autorité ecclésiastique.

Ses douze thèses sur la Cène, publiées dans l'été de 1381 [1], excitèrent à Oxford une grande émotion. L'Université, craignant de se trouver compromise, n'osa lui maintenir son appui. Une commission nommée par le chancelier, et composée principalement de moines mendiants, condamna les deux thèses principales, dont la première était ainsi conçue : « L'hostie consacrée que nous voyons sur l'autel, n'est Christ, ni en tout, ni en partie, mais un signe efficace de sa présence [2]. » L'enseignement en fut prohibé sous peine d'excommunication majeure. Wiclef, présent à la lecture de cette sentence, déclara, dit-on, aussitôt que ni le chancelier, ni aucun de ses collègues ne le feraient changer de sentiment sur ce point. Il en appela au roi, et dans de nouveaux ouvrages, soit en latin, soit en anglais, persista à soutenir son opinion sur la Cène.

Un événement contemporain vint malheureusement fournir à ses adversaires l'occasion de le rendre suspect aux classes supérieures qui jusqu'alors l'avaient protégé. Je veux parler de la révolte de paysans qui éclata en 1381, provoquée par une taxe oppressive, soutenue et encouragée par les prédications niveleuses d'un démagogue nommé Ball, ancien chapelain de l'archevêque de Cantorbéry. Ce soulèvement populaire, tout semblable à ceux qui, dans le même siècle, avaient éclaté en Flandre, qui en France avaient donné lieu à la Jacquerie (1358), et qui plus tard surgirent de même en Allemagne, était un mouvement purement social et complètement étranger à la religion. Wiclef n'y était en rien compromis, bien loin de là; une partie de ses biens avaient été pillés dans ces émeutes, et le duc de Lancaster, son patron, en avait été l'une des principales victimes. Mais comme son ennemi, l'archevêque de Cantorbéry, y avait succombé, que les paysans révoltés avaient déclaré ne vouloir payer aucune taxe avant que les biens de l'Église eussent été versés tout entiers dans le fisc, et qu'eux-mêmes, dans l'occasion, ne les avaient pas ménagés, le clergé ne manqua point

[1] Lechler, I, 652.

[2] *Hostia consecrata, quam videmus in altari, nec est Christus nec aliqua suî pars, sed efficax ejus signum.*

d'user en ce cas de sa tactique habituelle, en accusant de menées et de doctrines antisociales les partisans du libéralisme religieux : il fit passer Wiclef pour l'instigateur de ces troubles, pour l'inspirateur et le complice de Ball; il l'accusa d'avoir enseigné que les princes qui manquaient à leurs devoirs pouvaient être mis en jugement par leurs sujets, qu'aucun homme en état de péché mortel ne pouvait être prince légitime; enfin ils lui attribuèrent, on ne sait sur quel fondement, l'étrange maxime « que Dieu doit obéir au diable. »

L'opinion publique ainsi préparée, le nouvel archevêque de Cantorbéry, Guillaume de Courtenay, assembla en 1382 à Londres un concile principalement composé de moines mendiants, pour juger vingt-quatre propositions extraites des écrits de Wiclef[1]. Dix furent condamnées comme hérétiques, le reste comme erronées et pernicieuses; puis, pour mieux terrifier la cour et la population des villes, la sentence fut proclamée à Londres, dans une procession solennelle, à la suite de laquelle le roi crut devoir autoriser les évêques à faire arrêter quiconque oserait prêcher ou soutenir les propositions incriminées, et donna l'ordre à l'Université d'Oxford d'exclure de son sein tout docteur qui les enseignerait ou qui recevrait les hérétiques dans sa maison. Wiclef et trois des rénitents, n'ayant pu donner des explications suffisantes au sujet de ces maximes, reçurent l'ordre de les rétracter. Wiclef lui-même fut obligé de comparaître pour répondre sur la question de l'eucharistie; son protecteur, le duc de Lancaster, lui recommanda vivement la soumission. Mais il persista dans sa première déclaration que, sur ce point, tout le monde, sauf Bérenger, était dans l'erreur. Il fut aussitôt exclu de l'Université, mais on n'osa rien de plus contre lui; il se retira dans sa paroisse de Lutterworth, où, soutenu par ses partisans nombreux encore, quoique secrets, il put continuer à combattre, dans sa chaire et par ses écrits, les abus et les erreurs de l'Église. C'est là, en particulier, qu'en 1382, deux ans avant sa mort, il acheva son principal ouvrage, le *Trialogus*, dialogue entre deux personnages fictifs, Alétheia, Pseudis, et un troisième, Phronésis, qui sert d'arbitre entre eux. Il y expose l'ensemble de ses idées sur la doctrine chrétienne et le gouvernement de l'Église. Dans le livre premier *De Deo et ideis*, conçu dans le sens du réalisme de Platon, il rattache

[1] Mansi, XXVI, 696. Gieseler, II, 298-299.

au principe de la causalité absolue de Dieu celui de la prédestination absolue, qu'à l'exemple de Gottschalk, tout en le modifiant un peu, et distinguant les prédestinés au salut et les préconnus (*præsciti*) à la damnation, il fait servir à miner l'autorité sacerdotale et à établir que le salut de chaque homme dépend de Dieu seul. Les livres suivants, s'attaquent aux indulgences, aux excommunications, aux absolutions papales, aux erreurs sur les sacrements, etc. Dans les nombreux discours qu'il a laissés en anglais, il s'exprime avec la même hardiesse, mais avec un accent bien plus incisif. « Autant son latin, dit Milman, est parfois sec, abstrus, alambiqué par l'abus du syllogisme, autant son style anglais est clair, concis, véhément, empreint d'une éloquente rudesse. »

Si l'on joint à l'effet de ce langage populaire, l'autorité d'une vie qui, non seulement défiait la calomnie, mais commandait l'admiration même de ses ennemis ; si l'on tient compte, en outre, de la situation de l'Angleterre à cette époque, on comprendra le grand nombre de partisans que les maximes de Wiclef conservèrent à la cour parmi la noblesse, dans les villes industrieuses du centre, telles que Leicester, et jusque dans les dernières classes du peuple, surtout, il est vrai, parmi les mécontents. Pour les stigmatiser dans l'opinion, le clergé leur appliqua le sobriquet injurieux de *Lollards*, déjà synonyme d'hérétiques. Parmi les disciples de Wiclef se distingua le célèbre poète Chaucer, l'un des premiers qui profitèrent du perfectionnement introduit dans la langue anglaise par la version biblique, pour se déchaîner comme lui contre les moines et la cour de Rome [1]. Sans se laisser intimider, les représentants que le public éclairé comptait parmi eux adressèrent, en 1359, aux chambres du Parlement une remontrance tout à fait dans l'esprit de Wiclef, pleine d'invectives contre l'Église de Rome, le clergé, la confusion monstrueuse du temporel et du spirituel, la loi du célibat, et d'autres abus ; on allait jusqu'à demander la suppression de la peine de mort et l'abolition des métiers de luxe. Le concile de Londres y répondit en 1396 [2] par une nouvelle censure de dix-huit maximes wicléfites, censure qui n'eut d'effet que depuis le détrônement de Richard II et l'avènement de Henry IV et de la maison de Lancaster,

[1] Villemain, *Littér. au moyen âge*, I, 178.
[2] Mansi, XXVI, 810.

en 1399. Dès lors, la couronne et le parlement désirant assurer à cette nouvelle dynastie l'appui du clergé, lui promirent en retour, sur sa demande expresse, la protection la plus efficace contre l'hérésie. En 1400 fut publié pour la première fois en Angleterre le célèbre statut de *hæretico comburendo,* en vertu duquel plusieurs Lollards, d'abord de classe inférieure, ensuite des classes les plus élevées, accusés à la fois de complots contre l'Église et contre le roi, furent livrés aux flammes[1]; à leur tête, l'illustre lord Cobham, qui, après une défense éloquente devant le Parlement, fut enfermé à la Tour, parvint à s'enfuir, mais fut repris et brûlé à petit feu (1417). L'année suivante, le concile d'Oxford défendit à tout particulier de traduire en anglais aucun passage des saints Livres[2].

Pour tout cela, le parti lollard ne disparut point de l'Angleterre; il ne fut que comprimé, obligé de renoncer à ses assemblées secrètes, et même, avant la fin du moyen âge, il manifesta de temps en temps sa présence par la publication d'écrits populaires (*the latern of light, of wicked Mammon, the sum of scripture,* etc.) et par d'autres démonstrations qui provoquèrent contre lui de nouvelles rigueurs, en 1476 en Angleterre, en 1488 en Écosse, et cela jusqu'au temps de la Réformation, où les disciples de Wiclef se confondirent avec ceux de Luther.

Mais, en attendant, ses doctrines avaient trouvé faveur en d'autres pays, particulièrement en Bohême, grâce aux rapports qu'avait établis entre les deux nations le mariage du roi d'Angleterre Richard II avec Anne, reine de Bohême, pieuse princesse qui lisait les évangiles traduits en bohémien et en anglais. Dès 1381, les écrits de Wiclef étaient répandus et parfois expliqués dans l'université de Prague, où fermentait d'ailleurs depuis longtemps un levain d'opposition contre Rome.

C'est là que nous allons suivre les progrès de la réaction évangélique.

8. JEAN HUS ET LES HUSSITES

On se rappelle que la Bohême avait reçu les premiers enseignements du christianisme de la bouche des missionnaires grecs, entre autres du célèbre Méthodius. En conséquence, le rite oriental y avait été tout d'abord introduit; puis, les efforts combinés des papes et des ecclésias-

[1] Milman, VI, 144.
[2] Mansi, XXVI, 1038.

tiques allemands, alors dévoués à la cour de Rome, avaient réussi à remplacer le rite grec par le rite latin. Ce n'était même qu'à cette condition que le pape Jean XIII avait sanctionné l'érection de l'évêché de Prague. Toutefois, la liturgie grecque, traduite en slave, avait encore en Bohême de nombreux partisans qui, grâce à la situation peu accessible du pays, à la profondeur de ses vallées, n'avaient pu facilement être soumis. Quoique tombée depuis Albert Ier sous la domination de l'Autriche, la Bohême avait conservé une certaine liberté dans son gouvernement ecclésiastique, et n'avait admis qu'assez tard et après quelque résistance les nouveautés romaines, par exemple le retranchement de la coupe, repoussé par elle jusqu'en 1361, et le célibat obligatoire des prêtres. Ce germe d'opposition fut d'abord fortifié par l'arrivée de quelques vaudois persécutés qui, s'étant établis à Zatec et à Lani, se joignirent aux partisans du rite grec, tout en s'efforçant de corriger peu à peu dans celui-ci ce qu'ils y trouvaient de contraire à la Parole de Dieu. Sous cette double influence, et grâce au besoin de réformes nationales, qui de toutes parts se faisait sentir, grâce aux antipathies de race qui animaient les Bohémiens contre le clergé, principalement composé d'Allemands, des ecclésiastiques du pays combattirent avec hardiesse les actes de dévotion machinale prescrits par l'Église romaine, et l'appui que leur prêtaient les moines mendiants.

Tel fut, entre autres, Jean Milicz, natif de Krems en Moravie, dans son ouvrage sur l'*Antechrist*. Il annonçait que cet ennemi n'était plus à venir, mais qu'il était venu, par la négligence des pasteurs et l'accroissement des richesses de l'Église. Puis, il énumérait la multitude d'abus qui s'étaient introduits chez elle. Plein de cette idée, il se rendit, en 1367, à Rome, où il espérait trouver le pape Urbain V, et l'intéresser à la cause de la réforme ecclésiastique. Urbain n'étant point encore revenu d'Avignon, il afficha sur les portes de Saint-Pierre son projet d'annoncer au peuple la venue de l'antechrist, et de l'inviter à demander à Dieu, pour le pape et l'empereur, la force de le combattre et de le repousser. L'inquisition s'émut de cette affiche, et fit enfermer Milicz dans un couvent de franciscains. Là, ayant redemandé la Bible qu'on lui avait ôtée, il composa un discours latin qu'on lui permit de lire devant un auditoire de prêtres et de savants. Relâché au retour d'Urbain, il revint à Prague où il fonda une école de jeunes prédicateurs sur lesquels il exerça la plus heureuse influence. Bientôt, accusé de nouveau

d'hérésie, il fut cité à Avignon devant Grégoire XI, mais mourut durant l'enquête, en 1374.

A côté de Milicz nous trouvons, comme prédicateur de la réforme en Bohême, un Allemand, Conrad de Waldhausen, membre de l'ordre des augustins, qui prêchait à Vienne et à Prague de 1345 à 1350, lors du Jubilé publié par Clément VI. Aux indulgences qui se vendaient au nom de ce pape, il opposait ses sermons de pénitence qui, bien que qualifiés d'hérétiques et de séditieux par les moines mendiants, firent une vive impression sur le peuple, et assurèrent à Conrad les bonnes grâces de l'empereur Charles IV. En 1364, les deux principaux ordres mendiants, ligués contre lui, présentèrent à l'archevêque de Prague une liste des hérésies qui lui étaient imputées. Mais, dans l'assemblée où elles devaient être combattues, personne n'osa porter la parole contre lui. Il n'en publia pas moins une apologie victorieuse et ne mourut qu'en 1369.

Matthias de Janow, Bohémien qui parut un peu plus tard, moins actif que ses deux prédécesseurs comme prédicateur de la Réforme, le fut davantage comme écrivain. Six ans passés à l'université de Paris lui avaient valu le surnom de *Magister Parisiensis*. Stimulé par le zèle de Milicz, et éclairé par l'étude de l'Écriture sainte sur les plaies de l'Église de son temps, nommé en 1381 chanoine de Prague, témoin dès lors de la mondanité du haut clergé, il épancha ses idées réformatrices dans son principal ouvrage : *Des règles du Vieux et du Nouveau Testament*, où il disait : « Crois, d'après l'Écriture, que toutes ces œuvres d'hommes, ces cérémonies, ces traditions seront abolies, que Dieu seul sera exalté, que le temps approche où tout cela sera anéanti. »

Jean Hus, le quatrième et le plus célèbre organe de cette opposition évangélique en Bohême, était né dans le village de Hussinetz, le 6 juillet 1369. Issu de parents pauvres, accoutumé de bonne heure au travail et aux privations, très jeune encore il perdit son père; mais sa mère lui fit donner une éducation soignée, et, après quelques années passées dans un collège, lui fit étudier la philosophie et la théologie à l'université de Prague, sous la direction de Stanislas de Znaim, Bohémien qui appartenait à la direction libérale. En 1396, il reçut le grade de maître ès arts, et deux ans après fut élu professeur de philosophie à l'université. Son caractère sérieux, et sa piété éprouvée, formée, comme celle de Milicz, par l'étude assidue du Nouveau Testament et l'imitation des apôtres, le

firent nommer, en 1401, prédicateur de la chapelle royale de Bethléem et confesseur de la reine Sophie. Il ne tarda pas à acquérir en chaire une grande autorité par la chaleur affectueuse de ses exhortations, que soutenait l'exemple d'une vie simple et austère. Dans ses rapports avec les classes inférieures, il ne tarda pas à remarquer combien le formalisme et la superstition régnante prêtaient d'appui à l'immoralité, et s'efforça d'autant plus d'amener les âmes à un christianisme vivant, à la fois intérieur et pratique. Tant qu'il ne combattit que les vices du troupeau, le clergé le laissa en paix, et l'archevêque Sbinko lui-même le soutint dans la guerre qu'il livra à l'absurde pèlerinage de Wilsnack, auquel avait donné lieu la prétendue découverte d'une hostie sanglante et miraculeuse.

Mais les rapports établis entre l'Angleterre et la Bohême, depuis les alliances dont nous avons parlé, amenaient fréquemment à Prague de jeunes théologiens sortis de l'université d'Oxford[1]. Depuis 1381 environ, des écrits de Wiclef avaient pénétré à Prague, et Jean Hus lui-même en avait lu quelques-uns. D'abord un peu scandalisé de leur hardiesse, il en avait insensiblement goûté, non seulement les doctrines réalistes en philosophie, mais encore les tendances réformatrices en ce qui concernait les mœurs et la discipline, et approuva les efforts de Wiclef pour ramener le clergé à l'imitation de Jésus-Christ. Quant à son orthodoxie, il fut rassuré par un certificat de l'université d'Oxford et par d'autres ouvrages qu'avaient rapportés d'Angleterre deux jeunes gentilshommes bohémiens, dont l'un était probablement Jérôme de Prague. Dès lors, sans adopter toutes les opinions de Wiclef, dont il mitigeait en particulier celles sur l'eucharistie, il professa pour lui une vive admiration et recommanda hautement la lecture de ses ouvrages.

Enfin, il ne craignit pas de porter en chaire quelques-unes des vérités qu'il y avait puisées. Non content de combattre avec franchise dans la chapelle de Bethléem les désordres du peuple et ceux des grands, il tonna avec véhémence contre les dérèglements de l'ordre qui aurait dû donner l'exemple du zèle et des bonnes mœurs.

L'archevêque de Prague, inquiet de cette opposition, fit convoquer en 1403 une assemblée de l'université et déférer à son jugement quarante-cinq propositions attribuées à Wiclef et suspectes d'hérésie. Plu-

[1] Milman, VI, 138.

sieurs docteurs bohémiens du parti de Jean Hus en prirent la défense. Mais ils se trouvèrent en très faible minorité, grâce à la manière dont l'université de Prague s'était alors constituée. Charles IV, son fondateur en 1348, n'ayant pas trouvé en Bohême un nombre suffisant de docteurs capables, en avait appelé un grand nombre de l'étranger, surtout de l'Allemagne, et pour les fixer, leur avait accordé dans toutes les décisions universitaires trois voix, savoir : une aux Bavarois, une aux Saxons, une aux Polonais, contre une seule, qui restait aux Bohémiens. Or, les Allemands étaient étroitement liés d'intérêt avec la hiérarchie. Non contents du triomphe qu'ils venaient de remporter contre Wiclef, ils demandèrent et obtinrent qu'une défense, sous peine d'anathème, fût intimée à tous de lire les écrits de Wiclef, aux bacheliers de les commenter et qu'aux prédicateurs fût donné l'ordre d'insister à la Fête-Dieu et en toute occasion sur le dogme de la transsubstantiation. Quoique Jean Hus eût formellement déclaré son orthodoxie sur ce dernier article, la générosité avec laquelle il prit la défense de quelques docteurs accusés de wicléfisme le brouilla insensiblement avec son archevêque. Mais il s'attira bientôt de nouveaux ennemis par la part qu'il prit à la reconstitution de l'université de Prague.

Les docteurs bohémiens, dont le patriotisme ou l'amour-propre était depuis longtemps froissé par la prépondérance donnée aux docteurs étrangers, ne souffraient pas moins de l'échec qui en était résulté pour le parti réformateur. Ils adressèrent à ce sujet des représentations sérieuses au roi Wenceslas. Hus, confesseur de la reine, les appuya de son crédit à la cour, et Jérôme, son ami, de son ascendant auprès de la noblesse. La politique de Wenceslas, opposée pour le moment à celle de la hiérarchie, le fit céder aux réclamations des docteurs bohémiens. Il leur accorda les trois voix susdites, et les étrangers n'en eurent plus qu'une seule. Les Allemands quittèrent aussitôt Prague, emmenant avec eux tous les étudiants de leur nation, au nombre de plusieurs milliers. Jean Hus, nommé cette même année recteur de l'université, porta tout le poids du ressentiment, non seulement du parti allemand et du clergé, mais d'une portion de la bourgeoisie de Prague pour qui la retraite d'un si grand nombre de jeunes étrangers et la cessation de rapports commerciaux avec leurs parents constituaient une perte sensible. Le clergé s'en prévalut pour donner cours à sa haine, et obtint d'Alexandre V, récemment élu pape au concile de Pise (1409),

l'ordre d'une enquête sévère contre les wicléfites et, attendu que leurs chapelles particulières servaient à la propagation de leurs erreurs, l'interdiction de toute prédication dans ces chapelles, sans excepter celle de Bethléem. Malgré l'appel de Jean Hus au pape mieux informé, la bulle reçut son exécution : les livres de Wiclef furent livrés aux flammes; Alexandre V étant mort, Hus en appela à son successeur, Jean XXIII, et ignorant sans doute encore combien un tel pape était peu disposé à accueillir son appel, il publia divers écrits dans lesquels il poursuivait ses attaques contre les abus ecclésiastiques, contre les entraves mises à la libre prédication, et justifiait Wiclef lui-même de quelques-unes des erreurs qui lui étaient imputées. Accusé aussitôt lui-même par son archevêque et cité en cour papale, puis excommunié pour son refus de comparaître, il fut toutefois absous, grâce à l'appui du roi et de la reine de Bohême, et à une confession de foi orthodoxe qu'il présenta sur l'article du saint sacrement. Mais bientôt il exhala son indignation au sujet de la croisade publiée par Jean XXIII contre Ladislas, roi de Naples, et des indulgences promises à cette occasion. Il s'ensuivit à Prague une émeute populaire dont il fut rendu responsable. Trois jeunes ouvriers s'étant écriés en pleine église, pendant qu'on y publiait les indulgences récemment promises : « Tu mens, maître Jean Hus nous a prouvé que tout cela n'est que mensonges, » ils furent immédiatement condamnés à mort. Jean Hus intercéda pour eux et 2000 étudiants allèrent en corps au Sénat demander leur grâce. On leur promit qu'aucun sang ne serait versé; mais lorsque l'on crut l'émeute calmée, les trois coupables furent attachés au gibet; le peuple les pleura et les honora comme des martyrs, et leurs funérailles, célébrées par Jean Hus, furent l'occasion de nouvelles protestations.

La haine du clergé et de la cour papale contre lui n'en devint que plus ardente. Un concile de Rome, après avoir censuré de nouveau les écrits de Wiclef, frappa Jean Hus d'un nouvel anathème et lança l'interdit sur le lieu qu'il habitait. Hus appela de la sentence du pontife « à Christ, seul juge infaillible et incorruptible » et publia pour sa défense, le « Traité de l'Église, » son principal ouvrage, où il définit l'Église, d'après saint Augustin : *universitas prædestinatorum*, corps dont Christ est le seul chef, d'où sont exclus ceux qui ne le confessent point véritablement par la foi et par la vie, et où la validité des fonctions du sacerdoce est déclarée dépendre avant tout des sentiments de ceux qui

les exercent. Vingt-neuf articles de ce livre extraits et incriminés furent expliqués par Jean [1], qui, malgré sa répugnance à abandonner son troupeau, crut devoir quitter Prague et se rendre dans son lieu de naissance, où il continua de prêcher au milieu d'un grand concours.

Cependant, l'époque approchait où le concile de Constance devait s'assembler pour travailler à l'extinction du schisme d'occident et à la réforme de l'Église. L'empereur Sigismond, sollicité par les principaux promoteurs de ce concile, et déterminé par les troubles croissants de la Bohême, chargea son frère Wenceslas d'envoyer à Constance l'auteur désigné de ces troubles, lui promettant une sûre escorte pour s'y rendre, la liberté de s'y faire entendre et un sauf-conduit pour son retour s'il ne se soumettait pas à ses décisions. Ce sauf-conduit fut signé le 13 octobre 1414 [2]. Jean Hus lui-même avait le premier demandé à se rendre au concile pour répondre publiquement aux attaques lancées contre lui, et il était parti le 11 octobre après avoir obtenu un certificat d'orthodoxie de l'inquisiteur de Prague, outre la promesse du sauf-conduit impérial. Il était accompagné de quelques amis, entre autres du fidèle et courageux Jean de Chlum. Dans tout son trajet, même à travers l'Allemagne, il reçut un accueil favorable; mais à Constance, où il arriva le 3 novembre, peu après Jean XXIII, il trouva au contraire les esprits prévenus contre lui plus qu'il ne s'y attendait. Les docteurs allemands qui s'y rencontraient en majorité n'avaient point étouffé envers lui leur vieille rancune et le clergé de Prague avait envoyé au pape une accusation en forme contre les propositions contenues dans ses écrits. On apprit de plus qu'un de ses amis, Jacques de Mysa, curé de Prague, réclamait, comme déjà il l'avait fait lui-même, contre le retranchement de la coupe aux laïques et que de nouveaux troubles s'étaient élevés à ce sujet. On a vu d'ailleurs qu'en se déclarant contre les abus de la primauté papale, le concile avait surtout à cœur de défendre les prérogatives du haut clergé que Jean Hus avait si peu ménagées dans ses ouvrages. Enfin, au moment où l'on se préparait à sévir contre un pape, les meneurs du concile crurent qu'il fallait se mettre à couvert de tout soupçon non seulement d'hérésie, mais de tolérance pour elle. Aussi vit-on la sévérité croître contre Jean Hus à mesure qu'on en déployait davantage contre Jean XXIII. Il y compta

[1] Palacky, *Documenta vitam J. Hus illustrantia*, p. 225.
[2] Palacky, p. 243.

parmi ses plus violents adversaires les deux membres du concile qui passaient à Rome pour les plus libéraux, Gerson et Pierre d'Ailly. Ce fut ce dernier qui rédigea les vingt « articles dits de Paris, » ou chefs d'accusation contre Jean Hus, roulant presque tous sur le saint sacrement ou sur les privilèges du sacerdoce[1]. Dès son arrivée, une commission de cardinaux lui fit subir plusieurs interrogatoires, et saisit le premier prétexte pour le faire arrêter. Arrivé le 3 novembre 1414, il était déjà captif le 23, bientôt enfermé dans une cellule infecte, voisine d'un cloaque, et lorsque le pape se fut enfui de Constance (le 26 mars 1415), on se montra d'autant plus jaloux de s'assurer de la personne de Jean Hus. L'empereur, averti par les amis du prisonnier, fit valoir aussitôt le sauf-conduit qu'il lui avait délivré. Il lui fut répondu de la part du concile que les sauf-conduits des princes ne pouvaient entraver la juridiction ecclésiastique, que les laïques n'avaient rien à voir dans les choses de doctrine, et qu'il n'y a point de foi à observer envers ceux qui ont renié la foi[2]. Sigismond, non seulement n'insista plus, mais consentit, le 19 avril 1415[3], à annuler, pour qu'il n'en fût plus question, tous les sauf-conduits qu'il avait délivrés en vue du concile. Dans l'intervalle, on avait avidement saisi toutes les occasions de faire passer auprès de lui Jean Hus pour un séditieux[4]. Les docteurs français s'étaient montrés en cela particulièrement habiles. Quant à Jean Hus, dans sa prison, encouragé par son digne ami, Jean de Chlum, il ne faiblit pas un instant dans la profession de sa croyance, et dans son admirable correspondance avec ses amis de Prague, il ne cessa de les encourager eux-mêmes dans la profession de la vérité[5].

Enfin, après sept mois d'une dure captivité, et trois comparutions devant le concile, il y fut amené une dernière fois, le 6 juillet 1415, anniversaire de sa naissance, pour s'entendre accuser d'hérésie sur trente-neuf propositions extraites de ses écrits. On lui en demanda une rétractation absolue, en l'interrompant par des clameurs chaque fois qu'il essayait de parler pour justifier ou expliquer ses allégués. Sommé

[1] Palacky, p. 185.
[2] *Non est frangere fidem in eo qui fidem Deo frangit.*
[3] Palacky, p. 541.
[4] Ibid.
[5] Voy. Neander, VI; Palacky, *passim*, et Bonnechose, *Lettres de Jean Hus.*

une dernière fois de les rétracter, il déclara de nouveau, comme il l'avait déclaré à chaque tentative faite auprès de lui dans sa prison, qu'il ne les retirerait que quand on l'aurait, par des raisons suffisantes à ses yeux, convaincu de leur fausseté, et recommanda sa cause au juste Juge. Là-dessus, le concile condamna ses livres au feu, le fit revêtir des ornements sacerdotaux dont on le dépouilla ensuite, pour y substituer un costume infamant, puis après l'avoir ainsi dégradé de la prêtrise, on livra son âme à Satan, et son corps au bras séculier, c'est-à-dire à l'empereur, qui le remit lui-même au magistrat de Constance pour être livré au bourreau et périr dans les flammes [1]. En marchant au supplice, il ne cessa de déclarer au peuple qu'il n'était coupable d'aucune hérésie : arrivé près du lieu de l'exécution, il se mit à genoux et répéta plusieurs fois cette prière : « Seigneur Jésus, ayez pitié de moi... O Dieu, je remets mon esprit entre tes mains. » Il refusa de nouveau de se rétracter, refusa également de se confesser, et mourut en demandant à Jésus le pardon pour tous ses ennemis. A travers les flammes, on le voyait encore balbutier des prières [2].

Jérôme de Prague qui était venu à Constance pour soutenir la cause de son ami, voyant bientôt le danger qui le menaçait lui-même et n'ayant pu obtenir de sauf-conduit, s'était retiré aussitôt après sa mort; mais arrêté en chemin, il fut ramené à Constance, mis en prison, sommé de se rétracter, et de reconnaître la justice de la condamnation de Jean Hus. L'espoir de voir rompre ses chaînes et d'échapper au supplice lui fit commettre cet acte de faiblesse [3]. Mais quand il vit que, sur l'avis de Gerson, l'on continuait à procéder contre lui, tout en le retenant dans une captivité des plus cruelles, il demanda à être entendu publiquement, puis au moment où l'on s'attendait à une nouvelle rétractation plus complète que la première, il prononça un magnifique panégyrique de Jean Hus, « cet homme bon, saint et juste, indignement mis à mort, pour le seul crime d'avoir censuré les abus d'un clergé qui consumait dans le faste, les festins et les débauches, le bien des indigents. » Quoique interrompu à chaque instant, il parla avec une éloquence qui ravit d'admiration ses auditeurs désintéressés, ne cherchant point du

[1] Voy. *Son dernier discours*, Neander, VI, 488, et *Ses dernières lettres*, Neander, VI, 484, et Palacky, 316 ss.
[2] Palacky, p. 316-324.
[3] Ibid., p. 598.

reste à émouvoir la pitié, mais au contraire marchant comme un autre Caton au-devant de la mort. Sur le bûcher, comme le bourreau, par ménagement, voulait allumer le feu derrière lui, il lui commanda de le faire sous ses yeux, et voyant un paysan qui apportait son fagot pour le supplice de l'hérétique, « *O sancta simplicitas!* s'écria-t-il, ceux qui te trompent sont plus coupables que toi. » Le Poge qui assistait au supplice, raconte à Léonard Arétin[1] que jamais stoïcien ne déploya une telle intrépidité. Ses cendres, ainsi que celles de Jean Hus, furent soigneusement recueillies et jetées dans le Rhin.

Après avoir ainsi, sans le concours d'un pape, et au mépris du sauf-conduit d'un empereur, fait périr dans les flammes deux hérétiques, le concile de Constance crut avoir donné au monde catholique une preuve éclatante de son orthodoxie et justifié son titre de « sacro-saint concile général, représentant l'Église universelle. » Il s'empressa d'annoncer cet exploit à la nation bohémienne en l'invitant à extirper de son sein tous restes d'hérésie, et lui députant à cet effet l'un de ses membres revêtu de pleins pouvoirs[2].

Mais cette nouvelle ne fit que précipiter et rendre plus violente l'explosion de passions dissidentes qu'on avait voulu prévenir. Tous les éléments d'opposition nationale et religieuse entrèrent ensemble en fermentation. Le concile reçut les protestations de quatre cent cinquante seigneurs de Bohême et de Moravie. Encouragés par ces démonstrations, les disciples que Jean Hus avait laissés à Prague lui décernèrent, ainsi qu'à son ami, les honneurs du martyre. Les demeures des prélats connus pour l'avoir condamné furent pillées et détruites; l'archevêque, assiégé dans son palais, fut obligé de s'enfuir. Tout retentit d'imprécations contre l'empereur et le concile. Jacques de Mysa, surnommé Jacobel, qui, dès 1414, avait, de concert avec Jean Hus, commencé à distribuer la communion sous les deux espèces, vit s'accroître le nombre de ses adhérents, et le maintien de cet ancien rite national devint le drapeau de la faction hussite. En dépit des menaces et des anathèmes du concile de Constance, l'université de Prague se prononça en faveur du même rite, et par son suffrage entraîna celui de la foule. Une partie des membres de la noblesse s'y joignit, et ils formèrent entre eux une ligue par laquelle ils s'engageaient réciproquement pendant six

[1] Palacky, p. 624.
[2] Ibid., p. 568.

ans à garantir dans leurs domaines la libre prédication de la Parole de Dieu conformément aux Écritures.

Le concile de Constance, qui siégeait encore, espéra réprimer ces mouvements séditieux par de nouvelles rigueurs. Après avoir en vain cité devant lui les chefs hussites, qui ne jugèrent pas à propos de mettre une seconde fois à l'épreuve son respect pour les sauf-conduits, il publia contre eux et les wicléfites un décret qui les condamnait ainsi que leurs fauteurs, à être brûlés comme relaps, et envoya en Bohême un légat pour présider à l'exécution de ses ordres. Mais au premier supplice qu'il osa commander, la révolte éclata. Les hussites, il est vrai, n'étaient pas tous animés de la même violence. Ceux de Prague, nommés « Calixtins, » ne s'écartaient guère des principes de Jean Hus, résumés dans quatre réclamations, la participation des fidèles au calice, la liberté assurée à la prédication évangélique, le renoncement du clergé à ses privilèges et à ses richesses superflues, de justes punitions infligées aux prêtres déréglés [1]. Le plus grand nombre portait plus loin ses exigences. Ennemis jurés de la cour de Rome, ils ne voulaient tolérer aucune doctrine non fondée sur l'Écriture sainte; leur zèle schismatique s'exhalait en imprécations et en menaces contre les catholiques : « Tout fidèle est maudit, s'écriaient-ils, s'il ne tire l'épée contre les ennemis de Jésus-Christ. » Ce parti avait pour chefs deux seigneurs bohémiens, Nicolas de Hussinets et Jean, surnommé Zisca ou le borgne, qui se faisait appeler lui-même « Zisca du Calice. » Ce guerrier déjà célèbre, et dont la sœur, dit-on, avait été séduite dans son couvent par un prêtre ou un moine, avait voué une haine implacable à tout le clergé romain. Sous la conduite de ces deux chefs, les hussites se mirent à courir la campagne des environs de Prague, détruisant les monastères, chassant les prêtres et les moines, et mettant tout à feu et à sang. En attendant qu'ils pussent bâtir une ville pour s'y mettre en sûreté, ils choisirent pour lieu de retraite et quartier général une montagne du pays, à laquelle ils donnèrent le nom de *Tabor*, d'un mot bohémien qui signifie tente, mais où ils voyaient aussi sans doute une allusion à la montagne de la Transfiguration. De là leur vint le nom de *taborites*, par lequel ils se distinguaient eux-mêmes des hussites modérés ou *calixtins*; mais leurs adversaires, pour les décrier auprès du peuple,

[1] Voy. le texte de ces réclamations dans l'ouvrage de M. Ernest Denis sur *Jean Hus et la guerre des Hussites.*

leur donnaient préférablement le nom de picards, sous lequel on flétrissait déjà les vaudois. Ils ne tardèrent pas à construire leur ville sur le Tabor et y établirent leur culte où la communion se célébrait sous les deux espèces, par des prêtres qui ne confessaient point et ne portaient point d'habits sacerdotaux. Plus de 40,000 personnes y vinrent communier, selon le rite hussite.

De là, avec une poignée de ses partisans les plus audacieux, Zisca osa tenter une attaque sur Prague; il assiégea la maison du conseil où quelques-uns des frères étaient retenus prisonniers, et fit jeter par les fenêtres deux des principaux magistrats. La mort de Venceslas (1419) ne fit qu'augmenter l'anarchie. La populace hussite alla se ruer sur les monastères, brûlant, massacrant tout ce qui s'offrait à ses coups, s'indemnisant par le pillage des frais de la guerre, brisant les images, les statues et tout ce qui servait au culte romain. Parmi ces dévastateurs, il se glissait des adamites et des frères du franc-esprit, qui joignaient à la cruauté tous les débordements de la licence la plus effrénée. Zisca en fit justice, et craignant de paraître complice de leurs excès, il les enveloppa, en 1421, dans un massacre général. Mais, débarrassé de ces alliés compromettants, il sévit avec d'autant plus de rigueur contre le parti catholique et contre Sigismond, nommé roi de Bohême en 1419. Ce prince, au lieu de se concilier les hussites les plus modérés, comme il lui eût été facile de le faire, par quelques concessions, vu le désaccord qui régnait entre les deux partis, les irrita tous les deux également par des mesures violentes, et suscita ainsi une guerre qui dura seize ans. En vain fit-il marcher contre Zisca toutes les troupes de l'Allemagne : ce chef intrépide, avec ses chariots armés de faulx liés entre eux par de fortes chaînes formait autour de lui un mobile rempart, puis soudain les déployant et les lançant avec impétuosité dans la plaine, balayait et culbutait tout devant lui [1]. Ce n'étaient pas les pesants escadrons de Sigismond qui pouvaient résister à une telle fougue. Dans l'espace de douze ans, l'armée allemande fut dix fois battue; cinq croisades publiées par le saint-siège n'eurent pas plus de succès, et dans la dernière, 200,000 impériaux s'enfuirent devant 70,000 hussites. Il fallut enfin reconnaître l'impossibilité de les soumettre à force ouverte.

Le concile de Bâle, qui venait de s'assembler dans ces circonstances

[1] Krasinski, *Hist. relig. des peuples slaves*, p. 68.

(1431), entra, sous la direction du légat du pape, en négociation avec eux, les invita même à se rendre à Bâle, leur promettant toutes garanties de sûreté et de liberté dans l'exposé de leurs principes.

Le parti hussite modéré, celui des calixtins, qui blâmait les violences des taborites, se laissa entraîner enfin (1433) à signer un accord fondé sur les quatre bases suivantes, conformes aux articles qu'ils avaient eux-mêmes présentés à Prague quelque temps auparavant; mais la commission catholique y ajouta des réserves dont l'importance n'échappera pas au lecteur. D'après cet accord, connu sous le nom de *Compactata* de Bâle[1], la parole de Dieu devait être partout librement prêchée, moyennant toutefois l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques. Le concile, en vertu de sa suprématie, permettait de donner la communion sous les deux espèces, mais seulement à ceux qui l'auraient expressément demandée. Les biens ecclésiastiques devaient être administrés, mais par le clergé, conformément aux maximes de l'Église, et c'était un sacrilège de s'en emparer. Les péchés mortels des membres du clergé devaient être réprimés, mais par l'Église, selon les lois et les canons. Les taborites, qui refusèrent de signer cet accord, à tant d'égards dérisoire, en vinrent aux mains avec les calixtins et les catholiques réunis. Mais Zisca était mort. Ils furent vaincus en 1434 dans la bataille de Bœhmisbrod. Ce fut la fin de cette guerre des hussites, dont l'issue entraîna en 1436 la soumission de la Bohême à l'empire d'Allemagne par le traité d'Iglau.

La paix religieuse ainsi conclue semblait devoir être solide, cependant les calixtins auraient dû s'en défier[2]. Privés de l'appui de leurs anciens associés, qui formaient par leur violence le parti le plus redoutable et le plus redouté parmi les hussites, ils ne tardèrent pas à voir leurs nouveaux alliés, les catholiques, reprendre le dessus. En signant les Compactata, ils avaient espéré amener par la suite les catholiques à leur accorder encore davantage. Sigismond, au contraire, s'empressa de rétablir autant qu'il le put les choses sur l'ancien pied. Aux nouveaux démêlés entre ces partis, il s'en joignit d'autres après la mort de Sigismond (1457), pour la succession au trône de Bohême: tous dégénérèrent en véritables guerres civiles, jusqu'à ce qu'enfin Ladislas, prince polonais, fut élevé sur ce trône, et, mieux inspiré que

[1] Voy. Ernest Denis, l. c., p. 595, le texte des *Compactata*.
[2] Ibid., p. 450 et suiv.

son prédécesseur, rétablit l'autorité des Compactata et assura les droits des catholiques et ceux des calixtins.

4. LES FRÈRES DE BOHÊME

Les taborites, quoique vaincus, n'étaient pas pour cela soumis[1]. Leur zèle évangélique survécut à leur violence guerrière. Comme parti politique et belliqueux, ils disparaissent de la scène; comme parti religieux, ils deviennent une des sectes les plus constantes et néanmoins les plus paisibles dans la profession de leur foi. Est-ce à dire qu'en moins de quarante ans tous ces farouches soldats de Zisca, qui semblaient ne respirer que le carnage, se fussent transformés en anges de paix? Non: la nature connaît peu de changements si brusques. Mais lorsque les plus violents d'entre eux eurent été mis hors de combat, ou furent allés cacher au loin leur désespoir, les hommes de conscience et de foi qui se trouvaient dans leurs rangs, instruits par leurs revers, et estimant n'avoir rien perdu tant qu'il leur restait l'Évangile, se rallièrent sous son étendard, et, renforcés d'un certain nombre de vaudois et même de calixtins, qui revinrent à eux après s'être vus trompés par les catholiques[2], s'établirent sur les confins de la Bohême et de la Moravie dans un pays dévasté par la guerre et où Georges Podiebrad, régent de Bohême, les avait transportés après la prise du Tabor; ils y formèrent, en 1457, sous les noms de « Frères de la loi de Christ, » ou « Unité des Frères, » une sorte de ligue évangélique qui prit un rapide accroissement. Lorsqu'en 1451, Æneas Sylvius visita ces contrées, il fut confondu d'étonnement en voyant les ci-devant taborites, encore souffrant de leurs désastres, mais nullement abattus, persistant dans leur schisme, et quoique comptant encore quatre mille d'entre eux en état de porter les armes, renonçant à la guerre et vivant paisiblement de leur travail. Bientôt, cependant, accusés par les catholiques de préparer une nouvelle révolte, rendus suspects à Podiebrad devenu roi, ils furent persécutés, notamment en 1458 et 1466, et obligés de se disperser dans les bois et les cavernes des montagnes. Mais rien ne put vaincre leur constance; ils tinrent dans leur retraite des synodes où se rendirent leurs alliés. Le nouveau roi Ladislas le Clément (1472-1516) leur rendit la paix, en sorte que leur parti

[1] Gieseler, II, 2, 446.
[2] Ibid., II, 2, p. 452.

s'étendit encore en Moravie et jusqu'en Pologne. Ils comptaient alors plus de cinq cents maisons de prières et deux cents églises en Bohême et en Moravie, à la fin du XV[me] siècle[1]. Ils profitèrent de cette paix (interrompue, il est vrai, par un édit persécuteur de la diète de 1510) pour entreprendre, en 1490, une traduction de la Bible, en langue bohémienne, réimprimée deux fois à Nuremberg et ailleurs. Dès 1467, ils avaient organisé leur gouvernement ecclésiastique. Ayant tiré au sort entre plusieurs hommes réputés capables, ils avaient désigné par ce moyen leurs premiers évêques, qu'ils avaient fait ordonner, selon le rite vaudois, par des évêques de cette église, dont ils considéraient le sacerdoce comme remontant, par une succession non interrompue, à celui des apôtres. Ils eurent ainsi un sacerdoce dit apostolique et indépendant de celui de Rome; les membres de la communauté se distinguaient en chrétiens commençants, progressifs et parfaits. En général, ces frères de l'unité étaient renommés pour la simplicité de leur culte, leur piété vive et profonde, leur caractère pacifique, l'importance qu'ils donnaient à la prédication, enfin pour l'exacte discipline morale à laquelle ils se soumettaient et que plus tard leur envia Luther[2]. Touchant les sacrements, ils n'admettaient, comme Wiclef, dans celui de la Cène, qu'une union mystique de ses éléments avec le corps de Christ, en sorte que le Seigneur n'y devait point être adoré. Ils alléguaient comme motif de leur séparation d'avec l'Église romaine l'avarice et l'ambition de ses prêtres, et leur oubli des devoirs de leur ministère. A une Église dirigée par de tels ministres, ils en substituaient une, disaient-ils, dirigée uniquement par la loi divine[3]. Leur doctrine, puisée désormais presque exclusivement dans le Nouveau Testament, se trouve exposée dans leurs professions de foi remises en 1504 et 1508 au roi Ladislas[4].

Nous avons vu que la présence des vaudois en Bohême avait hâté dans ce pays le progrès de la réaction évangélique. Les Églises de Bohême, à leur tour, réagirent sur celles des vaudois. Plus avancées qu'elles dans la lutte dogmatique avec l'Église romaine, elles les engagèrent dans une opposition plus vive avec Rome, et ce fut sous cette

[1] Bonnechose, *Les Réformateurs avant la Réforme*, II, 375.
[2] Ibid., II, 374 ss.
[3] Gieseler, II, 2, 462.
[4] Ibid., II, 2, 464.

influence que furent composés, remaniés, ou corrigés dans certaines parties, les opuscules vaudois, entre autres selon MM. Herzog et Dieckhoff, ceux qui traitent du jeûne, du purgatoire, de l'invocation des saints, du pouvoir donné au vicaire de Christ, des sacrements, réduits à un plus petit nombre, et particulièrement sur l'article de la transsubstantiation et du sacrifice de la messe. Les « Interrogations » des vaudois paraissent même littéralement empruntées au catéchisme des frères [1].

5. THÉOLOGIENS PRÉCURSEURS DE LUTHER

Indépendamment de cette communauté, issue directement des partisans de la réforme en Bohême, nous voyons paraître vers le même temps dans les villes situées le long du Rhin un certain nombre de théologiens qui, sans se grouper entre eux ni susciter aucun nouveau schisme, s'appliquèrent à developper les germes de la réforme évangélique et en perpétuèrent ainsi la tradition depuis Jean Hus jusqu'à Luther [2].

Tels furent le carmélite Thomas Conecte, qui prêcha avec le plus grand succès en Flandre la réforme des mœurs, mais finit ses jours sur un bûcher; le cardinal André, dominicain, archevêque de Crayn, qui, sous le pontificat de Sixte IV, désabusé, par les vices de ce pape, de la foi implicite qu'il avait eue dans l'infaillibilité du siège romain, voulut en 1482 faire assembler un nouveau concile à Bâle, mais loin d'y réussir, fut enfermé dans les prisons de cette ville, où il mourut; le bohémien Nicolas Rus qui, instruit par les frères de l'unité, se prononça en 1510, dans son livre *de triplici funiculo*, contre les indulgences romaines, l'invocation des saints, la domination du clergé et les autres abus qui en étaient la conséquence. Tels furent encore le franciscain Vitrarius de Tournay, le chartreux Jacques d'Erfurt, Geiser de Kaisersberg, prédicateur à Strasbourg, Félix Hämmerlin, chanoine à Soleure, le chanoine Jüterbock, etc.

Mais nous ne nous arrêterons quelques instants que sur les trois docteurs et écrivains qu'en Allemagne on considère tout particulièrement comme les précurseurs de Luther [3]. Ce sont Jean de Goch, Jean

[1] Herzog, *Die rom. Wald.*, p. 304 et suiv.
[2] Gieseler, II, 2, 465.
[3] Ullmann, *Reformation vor den Reformat.*, II.

de Wesel (de Wesalia) et Jean Wessel, natif de Groningue, trois contemporains (morts entre 1475 et 1489). Nous emprunterons surtout à Ullmann quelques lignes des portraits fort détaillés qu'il en a tracés dans son grand ouvrage des « Réformateurs avant la Réforme. »

Le premier, Jean Pupper, surnommé Jean de Goch, du nom de sa ville natale (duché de Clèves), avait fait, à ce que l'on croit, ses premières études chez les frères de la vie commune; en tout cas il fut placé à la tête d'une maison de ces mêmes frères, fondée à Harderwick, et mourut en 1475. Dans son principal écrit, intitulé : « Des quatre erreurs touchant la loi évangélique, » il censure : la légalité judaïque de l'Église romaine, la liberté sans la loi, savoir celle des frères du franc-esprit, la fausse confiance dans les mérites humains, et enfin la piété purement extérieure. Il combattit en outre avec connaissance de cause les scolastiques qu'il avait étudiés, les vœux monastiques, et enfin dans une épître à un dominicain la doctrine accréditée sur l'Église. Sa polémique, assez calme et plutôt indirecte, ne paraît pas avoir excité de son vivant le ressentiment de la hiérarchie, ni lui avoir suscité aucune persécution. Ses écrits ne furent guère lus que dans un petit cercle d'adeptes, et ne semblent pas avoir été connus de Luther.

Il n'en fut pas de même de Jean de Wesel, d'une nature moins contemplative et animé de tendances plus pratiques. Son vrai nom était Richrath. Né dans le premier quart du XIVme siècle, il étudia dans l'université déjà célèbre d'Erfurt, et y reçut le grade de docteur en théologie (1456). Six ans auparavant, lors du fameux jubilé publié par Nicolas V, il avait écrit lui-même son Traité contre les indulgences, qu'on peut considérer comme la préface des thèses de Luther, et où, distinguant les peines canoniques dont le pape peut absoudre, des châtiments divins dont Dieu seul peut exempter le pécheur, il soutenait que le trésor des indulgences n'a pas été laissé sur la terre, puisqu'il est dit des œuvres des saints dont il se compose, qu'elles ont suivi les saints dans le ciel. Cet ouvrage lui avait déjà suscité plus d'un ennemi secret, lorsque vers 1460 il fut appelé comme prédicateur à Mayence, puis à Worms. Là, comme dans toutes les principautés ecclésiastiques, se trouvait un clergé très puissant et très chatouilleux sur ce qui touchait à ses intérêts hiérarchiques. Il le blessa profondément par ses prédications et surtout par son traité *de auctoritate et officio pastorum ecclesiarum*, où les abus cléricaux n'étaient pas ménagés. Le tribunal

inquisitorial de Mayence, devant lequel il fut traduit, en 1479[1], comme suspect d'intelligences avec les juifs et les hussites, le fit enfermer dans un cachot infect, et le soumit sur 27 chefs à un interrogatoire qu'il soutint avec constance. Mais menacé du bûcher, s'il persistait, âgé, infirme, brisé par la vie de la prison, il se rétracta publiquement et fut enfermé dans un couvent, où il mourut en 1481.

Le plus célèbre et le plus influent de ces trois docteurs fut Jean Wessel.

Jean Wessel de Groningue, né vers 1419, orphelin de bonne heure, avait été élevé par les soins d'une dame de cette ville et formé principalement chez les clercs de la vie commune de Zvoll, dans le voisinage de Thomas A Kempis, avec lequel il soutint des relations suivies[2]. Ses traités « de la prière, » de « l'échelle de la méditation, » témoignent de l'ascétisme mystique qu'il avait conservé de ses rapports avec lui. Puis il était allé poursuivre ses études à Cologne et dans d'autres universités plus célèbres, notamment à Paris et à Rome, recueillant avidement toute la science qu'il rencontrait le long de son chemin, entrant en rapport avec les hommes les plus distingués de son temps, à Rome, par exemple, avec Julien de la Rovère, depuis Jules II, qu'il étonna beaucoup en lui demandant pour toute faveur communication d'un manuscrit original des Livres saints, au lieu d'un évêché que ce pontife était sur le point de lui offrir. Enfin, de retour dans son pays, Wessel consacra sa vie aux études théologiques et à l'instruction de la jeunesse dans divers monastères. La réputation qu'il acquit comme théologien, comme philosophe, comme philologue, poète et orateur, le fit surnommer par quelques-uns *lux mundi*, mais d'autres, avec lesquels il se trouva en opposition, lui donnèrent le surnom moins flatteur de *Magister contradictionum*. Il avait appliqué entre autres ses connaissances à l'étude attentive de la Bible, et, partant du principe qu'elle était la seule source certaine des connaissances chrétiennes, il en oppose les enseignements à plusieurs des erreurs de son temps. A l'exemple de Rupert de Duytz, qui avait été un de ses guides, il n'admet dans la

[1] Ullmann, l. c., p. 317.

[2] A ce sujet, on rapporte de lui un trait qui prouve le progrès rapide qui se faisait alors dans les idées. Thomas, dit-on, pressait le jeune homme d'adresser ses hommages à Marie : — Pourquoi, mon père, répondit-il, ne me conduisez-vous pas plutôt à Christ lui-même, qui invite si tendrement les âmes chargées à venir à lui?

sainte Cène qu'une présence purement spirituelle de Jésus-Christ; aussi lui fallut-il toute la protection de l'archidiacre d'Utrecht pour l'empêcher de tomber entre les mains de l'inquisition de Cologne. Il mourut en 1489. Ses écrits seuls eurent à souffrir de l'esprit persécuteur des moines mendiants et des inquisiteurs, et ses disciples ne parvinrent à en sauver qu'un petit nombre, que Luther fut un des premiers à rassembler et publier en 1521, sous le titre de *Farrago rerum theologicarum*. Ce furent principalement ses ouvrages sur la providence de Dieu, sur le sacrement de la pénitence, sur le purgatoire, etc. Dans le premier, il enseigne la prédestination dans le même esprit que Wiclef et que Zwingli, plutôt comme conséquence de l'idée de la causalité absolue en Dieu, que de l'impuissance de l'homme pour le bien. Il insiste sur ce qu'à Dieu seul il appartient d'exclure qui que ce soit de sa communion, nie que le sacerdoce ait en soi aucune vertu inhérente, que sa juridiction s'étende au delà du *forum externum*, que le pape soit infaillible comme tel, et les fidèles astreints *simpliciter ad credendum*, que le baptême soit une condition *sine quâ non* de la nouvelle naissance; il se prononce contre tout *opus operatum*, combat avec la plus grande vivacité les indulgences, subordonne positivement le pardon des péchés à la régénération, et s'il se prononce pour le purgatoire, ce n'est point comme lieu de tourment, ni de purification mécanique, mais plutôt comme un *ignis rationabilis qui purgat, non torquet*, où l'amour de Christ, en embrasant les âmes, les mûrira pour la perfection et le bonheur éternel, *non sub virgâ lictoris sed sub disciplinâ patris instituentis*. En sorte que la théologie de Jean Wessel dépasserait celle de Luther et se rapprocherait du type de la réforme de la Hollande moderne (rétablissement final), que pourtant il n'articule nulle part. Aucune théologie de cette époque, dit Ullmann [1], n'a eu des rapports plus intimes avec la Réformation du XVIme siècle, et n'a reçu des réformateurs, de leur chef en particulier, des témoignages plus éclatants de ce qu'ils reconnaissaient lui devoir. Sous le rapport de la connaissance et de l'amour prédominant pour l'Évangile, on le proclame tout particulièrement le précurseur de Luther.

[1] Ullmann, II, p. 523.

LE CHRISTIANISME AU MOYEN AGE

RÉSUMÉ

Après avoir parcouru séparément l'histoire de l'Église grecque et celle de l'Église latine au moyen âge, il nous reste à esquisser le tableau général des destinées du christianisme durant ces neuf siècles, et à en apprécier les résultats pour le développement religieux de l'humanité.

Cette longue période s'est ouverte par un événement désastreux pour le christianisme. Une religion nouvelle, sortie du fond de l'Arabie, est venue lui disputer l'empire du monde. Dans ses rapides conquêtes, elle lui a enlevé ses plus anciennes possessions, l'a supplanté dès l'abord dans la plus grande partie de l'empire d'orient, puis sur tout le littoral du nord de l'Afrique et dans les îles voisines. Plus tard, sous la domination des Turcs, elle l'a poursuivi et subjugué jusque dans la capitale de ce même empire et dans toute la presqu'île au midi du Danube. Mais, plagiaire de la religion qu'elle aspirait à renverser, elle lui avait emprunté son dogme fondamental de l'unité divine; en sorte qu'après son invasion des pays chrétiens, non seulement elle y maintint ce dogme essentiel, mais, qu'à la faveur des armes musulmanes, elle le répandit en orient beaucoup plus loin que le christianisme n'eût pu le faire alors. Par elle, la Perse presque entière, et une partie considérable de la Tartarie et de l'Inde furent, pendant le moyen âge, converties au culte d'un seul Dieu.

C'était là une première compensation des pertes subies par le christianisme. Il en trouva une plus heureuse encore dans ses propres conquêtes.

Dès avant l'invasion des Turcs, l'influence des missionnaires et des empereurs grecs l'avait répandu chez les Chazares et les Bulgares païens des environs de la mer Noire et dans les parties méridionales de la

Russie, d'où il pénétra insensiblement plus au nord. En occident, après que l'Église latine eut recouvré en deçà du Rhin et du Danube les postes que l'invasion des barbares du nord lui avait enlevés, il put, avec l'aide de ces peuples nouvellement convertis, franchir ces deux fleuves, s'établir au milieu des populations tudesques de l'Allemagne et de la Frise, pénétrer ensuite au delà de l'Elbe, conquérir au nord la Scandinavie, à l'est ceux des peuples slaves que l'Église grecque ne s'était pas déjà agrégés, enfin se répandre au delà du Niemen jusqu'à la mer Glaciale.

Le christianisme poursuivait ainsi en Europe son évolution du midi au nord. Subjugué dans des climats où depuis longtemps sa force expansive était épuisée, il poussait dans notre occident de plus vivaces rejetons.

Ce ne fut d'abord, à la vérité, qu'au prix de nouvelles déviations dans ses doctrines, sa constitution, sa morale et son culte. Si déjà dans son premier âge, les païens du monde civilisé ne l'avaient embrassé qu'en l'imprégnant d'une forte teinte de leur matérialisme religieux, de leurs croyances et de leurs pratiques superstitieuses, combien plus de préjugés les conducteurs de l'Église ne se crurent-ils pas contraints de ménager chez ces néophytes barbares, de quel surcroît de condescendance ne crurent-ils pas devoir user pour leur rudesse et leur ignorance. « On ne polit point en un moment des esprits grossiers, écrivait Grégoire le Grand à l'un de ses missionnaires, on ne gravit point du premier effort un roc si escarpé; mais on s'y élève lentement et par degrés insensibles. » Le peu qui restait alors de spiritualité au catholicisme romain était trop spirituel encore pour des peuples qui ne recevaient d'impressions que par les sens. Il fallut, pour les captiver, de nouveaux symboles, de nouveaux rites, pour les élever à Dieu, de nouveaux échelons entre la terre et le ciel. La morale, la discipline de l'Église, quoique déjà bien mitigées, parurent encore trop austères à de tels prosélytes; il fallut de nouveaux accommodements à leur faiblesse. Le gouvernement ecclésiastique enfin, quoique dès longtemps concentré dans une étroite oligarchie cléricale, parut insuffisant dans les circonstances nouvelles. Pour organiser, discipliner, unir solidement entre elles les églises naissantes, pour faire face de tous côtés aux ennemis du dehors, il se transforma en une monarchie absolue qui établit son empire sur les États comme sur les Églises, sur les volontés comme sur les consciences. En un mot le christianisme d'occident, qui déjà précédem-

ment avait subi l'influence d'un monde païen civilisé, dut, au moyen âge, se plier aux nécessités d'un monde païen barbare. De tout temps il a dû opter ainsi entre des conquêtes rapides et des effets profonds, et perdre, momentanément du moins, en pureté ce qu'il gagnait en surface.

Ces conquêtes extérieures n'étaient pour cela, néanmoins, nullement à dédaigner. Son action, sur ses nouveaux adhérents, si partielle qu'elle fût d'abord, était pour eux d'un prix incontestable; s'il ne pouvait de longtemps encore les élever à son niveau, il les élevait du moins bien au-dessus du leur. Ce qui, pour lui-même, à raison de sa perfection native, était une évidente dégénération, était pour eux, à raison de leur condition antérieure, un progrès considérable. C'est ce que nous avons pu déjà constater par la comparaison de leur état moral avant et depuis leur conversion. La même comparaison, établie sous d'autres rapports, nous eût paru non moins frappante.

« Le christianisme, dit M. Mignet, était la forme nouvelle sous laquelle la civilisation devait se communiquer à l'Europe, le seul lien qui unît ensemble le monde occidental, la seule force qui le mît en mouvement. C'est par lui qu'après avoir transformé les barbares ses vainqueurs, le vieux monde put transformer les pays qui étaient le siège même de la barbarie. » Pour ces masses incultes, vouées auparavant à un fétichisme abject, et dont les mœurs différaient à peine de celles des peuples sauvages, c'était un progrès indubitable, que de reconnaître, même vaguement, quelques principes moraux, de soumettre leurs instincts à quelques règles, de recevoir de l'Église, avec les premiers éléments de l'instruction, une première initiation aux vertus chrétiennes, d'échanger enfin le culte de leurs grossières divinités, ne fût-ce que contre celui de la Vierge et des saints, l'autorité de leurs jongleurs et de leurs sorciers contre celle des pontifes de Rome.

N'oublions pas, en effet, que pour faire recueillir aux peuples du nord ces bienfaits du christianisme, aucune église en occident n'était mieux qualifiée que celle de Rome. Dépositaire à la fois des anciennes traditions ecclésiastiques et de celles de l'ancienne civilisation romaine, elle pouvait mieux qu'aucune autre, à la faveur de son glorieux renom, leur transmettre et leur faire accepter les premiers éléments d'une civilisation chrétienne. Aussi l'avons-nous vue présider avec succès à la fondation, à l'organisation de la plupart de leurs

églises, les unir sous son drapeau, grouper leurs forces contre les ennemis du dehors, et c'est en partie à ces services qu'elle dut le crédit, les richesses, enfin l'autorité presque sans bornes qu'elle acquit progressivement dans les sept premiers siècles du moyen âge.

Mais le régime auquel elle avait soumis les nouveaux peuples chrétiens avait, à côté de ses avantages relatifs, ses imperfections, ses abus, ses travers, qui, d'abord inaperçus, devaient à la longue, à mesure que les peuples s'éclairaient à la pure lumière de l'Évangile, leur devenir plus sensibles; il arriva donc un moment où, les luttes extérieures s'étant ralenties, la tutelle de Rome devenue par là moins nécessaire, mais obstinée néanmoins à se perpétuer, ne parut plus aux États et aux Églises qu'une dictature égoïste, oppressive, corruptrice même, autant pour ceux qui l'exerçaient, que pour ceux qui la subissaient.

C'est alors que nous avons vu se manifester contre le système catholique romain des réactions en sens divers: un effort unanime des États de l'Europe pour se séculariser, de la bourgeoisie pour secouer le joug temporel du clergé, de la royauté pour s'affranchir de celui des papes, des universités pour émanciper la science, du haut-clergé lui-même pour limiter l'absolutisme de Rome. Nous avons vu la scolastique, moins esclave, mais toujours laborieusement stérile, faire place à une théologie plus digne de ce nom, la Renaissance porter son flambeau sur les superstitions et les abus traditionnels. Enfin nous avons observé dans le christianisme de cette époque une tendance manifeste à se spiritualiser, ici, par les efforts d'un mysticisme, qui, d'abord mal dirigé, va s'égarer dans le panthéisme, mais rentre insensiblement dans une meilleure voie; là, par les efforts, plus constamment heureux, de théologiens et de partis qui commencent à opposer au système régnant les inspirations, les enseignements qu'ils ont puisés dans l'Évangile.

Dans ces tentatives, légitimes assurément chez des peuples déjà éclairés par la science, chez des chrétiens nourris de la parole de Christ, Rome ne sait voir qu'une atteinte sacrilège portée à ses droits; plus son autorité est mise en question, plus elle la rend impérieuse, despotique; elle divinise ces abus, qu'on lui reproche de maintenir, ces erreurs qu'on l'engage à redresser, elle ferme aux fidèles, elle arrache de leurs mains cet Évangile dont on lui oppose les oracles, puis appelant à son aide tous les moyens de compression qu'elle possède encore, les superstitions qu'elle fomente, les intérêts qu'elle protége, les bras

dont elle dispose, le fanatisme enfin qu'elle a l'art de réchauffer, elle le déchaîne armé du fer et du feu contre les agents de la réaction. En apparence, elle en triomphe; le parti des réformes semble vaincu, l'autorité papale raffermie; mais, en fait, tous les germes qu'elle a cru étouffés subsistent: la royauté, la bourgeoisie poursuivent le travail de leur affranchissement; les humanistes continuent à éclairer leur siècle, l'Évangile se répand et s'étudie; les vaudois, les wicléfites, les hussites, les frères de Bohême demeurent, en dépit des persécutions et des supplices, fidèles à leurs convictions; déjà une sourde fermentation annonce aux esprits clairvoyants l'imminence d'une réforme. La suite devait décider si cette réforme s'opérerait graduellement, ou par une soudaine explosion, dans le sein de l'unité, ou par un schisme.

En attendant, jusque dans ce moyen âge, au premier coup d'œil si ténébreux et si ingrat, la grande loi de l'humanité ne s'est pas un instant démentie. Un progrès réel s'est accompli, et, de même que dans l'âge précédent, c'est le christianisme qui en a été le glorieux véhicule. Si, en orient, il a reculé devant l'islamisme, les vérités que l'islamisme lui a empruntées se sont, grâce à lui, répandues plus au loin et ont pris pied jusqu'au centre de la Haute-Asie. Si, en occident, il a fait au polythéisme de nouveaux emprunts, ce n'a été que pour faire sur lui de nouvelles conquêtes qui, bientôt affermies, lui ont déjà permis de commencer l'œuvre de son épuration.

Une connaissance toujours plus complète, et une diffusion toujours plus générale de la vérité, tels sont les deux éléments indispensables au progrès de l'humanité. Or, on vient de le voir par la marche du christianisme au moyen âge, rien de plus rare que la simultanéité de ces deux genres de progrès; d'ordinaire, l'un des deux ne s'accomplit qu'au préjudice momentané de l'autre. La lumière s'affaiblit en se dispersant. Le levain perd de sa vertu, à proportion de la masse sur laquelle il opère. Jetez sur un foyer ardent une poignée de combustible, il en paraîtra comme éteint jusqu'à ce qu'il l'ait tout entière pénétrée de sa chaleur et que de nouveau s'en dégage une flamme plus vive et plus pure.

Ainsi s'expliquent ces haltes, ces mouvements en apparence rétrogrades, si fréquents dans l'histoire de l'humanité et qui mettent si souvent notre patience à l'épreuve. Parfois, en effet, le genre humain semble s'arrêter, reculer même; mais il ne le fait que pour attendre ou chercher les retardataires, et aussitôt qu'il les a ralliés, il reprend avec

eux sa marche progressive. Parfois la lumière, chassée des régions qu'elle éclairait, ne brille plus que sur un point imperceptible du globe, mais elle y brille avec d'autant plus d'éclat jusqu'au jour où il lui sera permis de se disséminer de nouveau. Parfois encore des masses barbares viennent s'abattre sur le domaine de la civilisation; elles semblent, sous le poids de leur matérialité, étouffer tout ce qui est esprit et lumière; mais insensiblement elles se pénètrent, elles s'imprègnent elles-mêmes de cet esprit, et, dans leur impétueux élan, vont le répandre en des lieux qui ne l'eussent point reçu sans elles.

Il y a donc progrès constant sous ces apparents reculs. L'humanité avance toujours, quoique non toujours de la même manière; Dieu fait son œuvre, en tout temps, par les moyens et les instruments les plus divers. Il la fait tour à tour par les découvertes du savant, et par la fougue des peuples barbares, par la voix des prédicateurs et par les méditations des philosophes; par ces hardis novateurs que l'Église foudroie de ses anathèmes, et par ces humbles missionnaires que l'esprit fort flétrit de ses dédains.

Attendez, disait un grand artiste, à des ignorants qui osaient critiquer ses ébauches. Attendez, nous dit aussi l'artiste suprême; vous ne savez point à présent ce que je veux faire; mais vous le saurez plus tard. Mortels, sachons attendre. Que la vérité, honnie, persécutée, soit contrainte à se cacher, tandis que l'erreur et l'injustice triomphent, point d'impatience: un jour toutes choses seront remises dans leur ordre. Un jour aussi nos yeux seront ouverts, et nous comprendrons les événements, les vicissitudes qui aujourd'hui sont pour nous un sujet de trouble et d'étonnement.

TABLE DU TOME TROISIÈME

Pages

INTRODUCTION 1

ÉGLISE D'ORIENT

PREMIÈRE PARTIE : HISTOIRE EXTÉRIEURE (an 622—1520) 7
CHAPITRE I. L'ISLAMISME ET SES CONQUÊTES SUR L'ÉGLISE D'ORIENT 7
CHAPITRE II. CONQUÊTES DE L'ÉGLISE D'ORIENT SUR LE POLYTHÉISME SLAVE. 23
1. Les Chazares 23
2. Les Bulgares 25
3. Les Russes 26
DEUXIÈME PARTIE : HISTOIRE INTÉRIEURE 31
CHAPITRE I. ÉTAT GÉNÉRAL DE L'ÉGLISE D'ORIENT 31
CHAPITRE II. CONTROVERSES DANS L'ÉGLISE D'ORIENT 43
I. Controverse monothélite 43
II. Controverse sur les images 53
III. Controverse hésychaste 59
CHAPITRE III. SECTES THÉOSOPHIQUES 63
1. Pauliciens 63
2. Bogomiles 72

ÉGLISE D'OCCIDENT

PREMIÈRE PARTIE : HISTOIRE EXTÉRIEURE (an 622—1520) 79
CHAPITRE I. LUTTES AVEC LE POLYTHÉISME 79
I. Luttes avec le polythéisme du nord de l'Europe 79
1. Polythéisme germanique 79
2. Polythéisme scandinave 90
3. Polythéisme slave 96
4. Polythéisme finnois 105
II. Tentatives contre le polythéisme d'Asie 114
III. Tentatives contre le polythéisme d'Afrique et d'Amérique 118
CHAPITRE II. LUTTES AVEC L'ISLAMISME 121
I. En occident 121
II. En orient : les Croisades 124
III. Nouvelles luttes en occident 145
CHAPITRE III. LUTTES AVEC LE JUDAÏSME 149
DEUXIÈME PARTIE : HISTOIRE INTÉRIEURE 161

PREMIÈRE SECTION

Pages
Développement du système catholique-romain (an 622—1300) 163
CHAPITRE I. GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE 163
I. Degrés inférieurs de la hiérarchie 164
1. Prêtrise 164
2. Épiscopat 165
3. Autorité métropolitaine 173
II. La Papauté 174
1. Suprématie des papes dans l'Église d'Occident 174
2. Prétentions des papes à la suprématie universelle 191
CHAPITRE II. RAPPORTS DE L'ÉGLISE AVEC LA SOCIÉTÉ CIVILE 201
I. Fusion de l'Église avec la société civile 202
II. Autorité de l'Église sur la société civile 206
A. Le clergé 207
1. Pouvoir temporel du clergé dans ses domaines 209
2. Autorité politique du clergé dans l'État 210
B. La Papauté 214
1. Pouvoir temporel des papes dans les États de l'Église ... 214
2. Autorité politique des papes dans les États d'Occident ... 219
a. Luttes de la papauté avec les rois d'Occident 230
b. Luttes entre la papauté et l'Empire 234
α. Guerre des Investitures 234
β. Luttes pour la domination en Italie 241
CHAPITRE III. CULTE 253
I. Objets du culte 253
1. Hostie 254
2. Vierge Marie et Saints 264
3. Images 270
4. Reliques 273
II. Forme du culte 275
1. Éléments didactique et rituel 275
2. Uniformité liturgique et rituelle 277
3. Innovations dans la célébration de la Cène 283
4. Mystères 288
5. Nouvelle architecture religieuse 291
CHAPITRE IV. MŒURS ET DISCIPLINE 297
I. Morale des conseils 297
A. Dans le clergé régulier : monachisme 297
1. Nouveaux ordres bénédictins 303
2. Ordres hospitaliers 309
3. Ordres militaires 310
4. Ordres mendiants 315
B. Dans le clergé séculier 331
1. Vie canonique 331
2. Célibat ecclésiastique 333
II. Morale des préceptes 340
1. Confession 341

Pages
2. Codes pénitentiels 344
3. Indulgences 347
III. Influence morale du Christianisme 363
Chapitre V. Science théologique 367
1. Avant Charlemagne (622—768) 367
2. De l'avènement de Charlemagne à la mort d'Alfred le Grand (768—900) 371
3. Déclin de la science (900—1070) 390
4. Réveil de la science théologique (1070—1300) 396
a. Scolastique et mystique 397
b. Triomphe de la théologie scolastique 415
Chapitre VI. Dogme et controverses dogmatiques 423
I. Avant la Scolastique 423
1. La Trinité et la personne de Jésus-Christ 423
2. La Prédestination 430
II. Sous la Scolastique 435
1. L'existence de Dieu 435
2. La Trinité 437
3. Le libre arbitre et la grâce 440
4. La rédemption 445
5. Les sacrements 450
6. La vie future 453
Chapitre VII. Sectes antihiérarchiques 456
1. Cathares 456
2. Pétrobrussiens et Henriciens 473
3. Vaudois 476
4. Inquisition 489

DEUXIÈME SECTION

Premières atteintes portées au système catholique-romain (1300—1520) 501
Chapitre I. Réaction politique 503
Chapitre II. Réaction ecclésiastique 517
Chapitre III. Réaction scientifique et littéraire 538
1. Évolutions et déclin de la Scolastique 538
2. Renaissance des lettres 544
Chapitre IV. Réaction mystique 560
Chapitre V. Réaction évangélique 578
1. Vaudois 579
2. Wiclef et Wicléfites 590
3. Jean Hus et les Hussites 598
4. Les frères de Bohême 611
5. Théologiens précurseurs de Luther 613
Le christianisme au moyen âge. Résumé 617

INDEX ALPHABÉTIQUE

DU

TOME III

Abassides, 124.
Abbés commendataires, 302.
Abbés comtes, 302.
Abbés séculiers, 302.
Abbon, 393.
Abélard : *Vie,* 405 ss.
Dogmatique, 358, 436, 438 s., 441, 448 s.
Aboulpharage, 41.
Absalom, év. de Seeland, 103.
Absolution de l'Église, 343 ss., 354 s.
Acéphales (prêtres), 168.
Acta sanctorum, 269.
Adalbert de Prague, 104.
Adamites, 567.
Adoptianisme, 428 ss.
Adrien 1er, 217, 271 s., 425.
Adrien II, 222 s.
Adrien IV, 243 s.
Advocati, 170.
Æneas Sylvius, 532, 611.
Agathon, 49.
Agilulf, 82.
Agobard, 152, 272, 377 s.
Agricola (Rodolphe), 552.
A Kempis, 575 ss., 615.
Albaniens, 458.
Albert le Grand, 419 s.
Albert d'Halberstadt, 444.
Albert l'Ours, 102.
Albert d'Yxküll, 107 s.
Albigeois, 465 ss.
Alcantara (ordre d'), 312.
Alcuin, 89, 271, 372 ss., 429 s.
Alexandre II, 221, 226.
Alexandre III, 231 s., 244 s., 468, 482.
Alexandre V, 525 s., 602 s.
Alexandre VI, 119, 499, 535 s., 551.
Alexandre de Halès, 353 ss., 419.
Alexiens, 569.
Alfred le Grand, 94, 388 ss.
Algazel, 416.
Almohades, 146.
Almoravides, 146.
Alphonse VI, 145 s.
Alphonse IX, 146.
Alphonse (apologiste), 158.
Amandus, 83 s.
Amaury de Bène, 417, 561 s.
Ames (fête de toutes), 285.
Amis de Dieu, 569 s.
Amulon, 274.
Amurat 1er, 19.
Anastase II, 52.
André II, 138.
André de Crayn, 613.
Anes (fête des), 290.
Anes (frères aux), 310.
Annates, 520.
Anselme de Cantorbéry : *Vie,* 401 ss.
Dogmatique, 266, 435 ss., 446 ss.
Anselme de Laon, 406.
Ansgar, 91 ss.
Antoine (ordre de saint), 38.
Antoine de Padoue, 326.
Appels à Rome, 177 s., 186, 517 ss.
Appels comme d'abus, 515.
Arabes, 7 ss., 121 ss., 416.
Archidiacre, 169.

Archiprêtre, 169.
Architecture religieuse, 291 ss.
Arévourdis, 74.
Aristote, 416 s., 546.
Arméniens unis, 200.
Arnaud de Brescia, 242 s., 409 s.
Arnoldistes, 243.
Arnolphe, 242.
Arnon, 98.
Aschaffenbourg (concordat d'), 532.
Assomption, 265.
Athingani, 159.
Athos (mont), 59 s.
Atton, 393.
Augustins, 321.
Averrhoës, 416.
Avicenne, 416.
Avignon, 511.
Avis (ordre d'), 312.
Aysmar, 304.

Baanès, 69.
Bagnoliens, 458.
Bajazet Ier, 19.
Bâle (concile de), 529 ss., 610 s.
Ball, 595.
Barbatus, 82.
Barlaam, 60 ss., 544.
Basile (bogomile), 73 s.
Basile le Macédonien, 194 s.
Basile II, 195 s.
Basile (ordre de saint), 33.
Béatification, 270.
Bède le Vénérable, 345, 369 s.
Beghards, 566, 569.
Béguines, 568.
Bénéfices ecclésiastiques, 209.
Benoît IX, 224.
Benoît XI, 511.
Benoît XIII, 526 s.
Benoît d'Aniane (Saint), 303 s.
Benoît le lévite, 181.
Benoît de Nursie (Saint), 303, 305.
Bérenger, 257 ss.
Bernard (missionnaire), 100 s.
Bernard de Clairvaux : *Vie*, 133 s., 155, 242 s., 305 s., 409 s., 411.
Dogmatique, 266, 404 s., 445.
Bernon, 304.
Berthold de Ratisbonne, 276, 358.
Bessarion, 544.
Blondel, 179 ss.
Boëce, 416.
Bogomiles, 72 ss.
Bogoris, 26.
Bohême, 98, 281 s., 598 ss.
Boleslas le pieux, 98.
Boleslas III, 100.
Bollandistes, 269.
Bonaventure, 418.
Boniface, apôtre de la Germanie, 85 ss., 216, 281, 369.
Boniface VIII, 190, 350 s., 509 s.
Borzivoï, 98.
Bradwardine, 444.
Bramo-Somadg, 8.
Bretons, 278 ss.
Brigitte (Sainte), 266, 523.
Brigitte (ordre de Sainte), 331.
Brissonet, 556 s.
Bruno d'Angers, 261.
Bruno (Saint), 307 s.
Budé, 555.
Bulgares, 25 s.

Cagots, 473.
Calatrava (ordre de), 312.
Calice, 607 ss.
Calixte II, 238 s.
Calixtins, 608.
Callinique, 63 s.
Camaldules, 306 s.
Canonique (vie), 331 ss.
Canonisation, 269 s.
Canossa, 235.
Canut le grand, 95.
Capet (Hugues), 213.
Capitula clausa, 333.
Captivité de Babylone, 511.
Cardinaux, 225, 245.
Carmélites, 320 s.
Carmes, 320 s.
Cathares, 456 ss.
Catherine de Sienne, 266, 523.
Cattaneo, 590.
Célestin V, 329.
Célestins (Ermites), 329.
Célibat ecclésiastique, 333 ss.

Cellites, 569.
Cène (Sainte), 283 ss.
Césaire de Heisterbach, 444.
Chages, 143.
Chanoines, 170 ss.
Chanoines réguliers, 332.
Chanoines séculiers, 332.
Chanoinesses séculières (ordre des), 568 s.
Chant sacré, 277.
Chàpelains, 167 s.
Chapitres cathédraux, 172 s.
Chapitres ruraux, 169.
Chapitres urbains, 170 ss.
Charlemagne : *Conversion des barbares*, 88 ss., 91, 98. — *Tolérance envers les juifs*, 151. — *Rapports avec la papauté*, 217, 220. — *Instruction et science théologique*, 371 ss. — *Culte*, 271, 281. — *Controverses dogmatiques*, 271, 426, 429.
Charles d'Anjou, 250 s.
Charles le Chauve, 212, 385 ss.
Charles le Gros, 212.
Charles Martel, 123.
Charles le Simple, 212 s.
Charles IV, emp., 600, 602.
Charles VI, 157.
Charles VII, 513 s.
Chartreux (ordre des), 307 s.
Chaucer, 597.
Chazares, 23 ss.
Chine, 21 s., 116 ss.
Christian, év. de Prusse, 104.
Chrodegang, 170 s.
Cîteaux (ordre de), 305 s.
Claire (religieuses de Sainte), 318.
Clara Scifi, 318.
Clarisses, 318.
Claude de Turin, 272, 378 s., 430.
Clément (culdéen), 368.
Clément III, 236 s.
Clément V, 190, 313, 511.
Clément VI, 351, 511 s.
Clément VII, 351, 524.
Clémentines, 190.
Clermont (concile de), 127.
Cloches, 292.
Clochers, 292.
Cluny (ordre de), 304 s., 306.
Cobham, 598.
Codes pénitentiels, 344 ss.
Colomban, 82.
Colombino, 331.
Colonna, 509 s.
Comans, 99.
Commendes, 520.
Communautés libres, 331.
Comnène (Alexis), 19, 71, 73 s., 127, 130.
Compactata de Bâle, 610 s.
Compiègne (assemblée de), 211.
Conceptualisme, 405.
Conciles provinciaux, 173.
Conclave, 245.
Concomitance (dogme de la), 262, 287.
Concordats, 516, 531 ss.
Concorréziens, 458.
Confession, 341 ss.
Confréries de la Passion, 288.
Conrad III, 133.
Conrad de Marbourg, 359, 498 s.
Conrad de Waldhausen, 600.
Consolamentum, 461.
Constance, impératrice, 246 s.
Constance (concile de), 526 ss., 604 ss.
Constant II, 47 ss.
Constantin Copronyme, 55 s.
Constantin Monomaque, 196.
Constantin Paléologue, 20, 199.
Constantin Pogonat, 49 s., 69.
Constantin (paulicien), 64 ss.
Constantinople (concile de), VIme œcuménique, 49 s.
Coran, 9 s.
Corbie (monastère de la nouvelle), 90.
Cosmas, 36.
Coupe (retranchement de la), 287, 607 ss.
Cousin, 408.
Courlandais, 108.
Croisade contre les Albigeois, 468 ss.
Croisades, 124 ss.
Culdéens, 280 s.
Culte, 34, 253 ss.
Curia romana, 186.
Cyrille, 24 ss.
Cyrus de Phasis, 44 s.

Dagobert, 83.
Dandolo, 135 s.

Danemark, 91 ss.
Danseurs, 567 s.
Dante, 513, 544, 548.
David de Dinant, 417, 562.
Décrétales (fausses), 179 ss.
Denier de saint Pierre, 177.
Denis (Saint) de Paris, 386.
Denys l'Aréopagite, 384 s., 386 s.
Denys Bar-Salibi, 41.
Denys le petit, 178.
Dialectique, 399 ss.
Diego, 319, 469.
Dîme ecclésiastique, 202 s.
Dir, 27.
Discipline, 359.
Dithélites, 49 ss.
Dolcino, 329.
Dom, 333.
Dominicains, 266 s., 324 ss., 491 ss., 557 ss.
Dominique (Saint), 319 s., 469.
Dominique le cuirassé, 359 s.
Donation de Constantin le Grand, 218.
Donation de Pépin, 217.
Dotations territoriales, 203 s.
Doyennés, 169.
Dozé, 143.
Droit canonique, 178 ss., 189 ss.
Droit d'asile, 205.
Droits seigneuriaux du clergé, 209 s.
Druses, 52.
Druthmar, 381.
Dualisme, 65 s., 72 s., 457 ss.
Dungall, 273.
Duns Scot, 266, 421 s., 442.
Dunstan (Saint), 213, 334.
Durand d'Osca, 587.
Durand de Saint-Pourçain, 430, 539.

Eadbald, 80.
Ebbon, 91 s.
Ebed-Jesu, 42.
Eckart, 563 s.
Ecthèse, 45 s.
Ecumenius, 40.
Édouard Ier, 154.
Édouard III, 511 s., 592.
Edwin, 80 s.
Edwy, 213.
Egbert, 345, 370.
Egidius, 512.
Eginhard, 376.
Elbert, 370.
Élections ecclésiastiques, 184 s.
Élection des papes, 245.
Elfric, 276, 389 s.
Élie (frère), 326 s.
Élipand, 427 ss.
Élisabeth (sainte) de Hongrie, 359.
Éloi, 84.
Empire latin de Constantinople, 137.
Enfants (fête des), 290.
Éon de l'Étoile, 564 s.
Épiscopat, 165 ss.
Érasme, 547, 553 s.
Éric, roi de Jutland, 93.
Éric Ier, de Norwège, 95.
Éric IX le Saint, de Suède, 95, 106.
Erluin, 305.
Ermulph, 287.
Espagne, 121 ss., 145 s., 157.
Esthonie, 108.
États de l'Église, 218 s.
Éthelbert, 80, 279.
Éthelwold, 389.
Étienne (Albigeois), 465 s.
Étienne de Bourbon, 479.
Étienne, roi de Hongrie, 99.
Étienne II, pape, 216.
Étienne de Tigerne, 307.
Eugène III, 133, 243.
Eugène IV, 118, 529 ss.
Eustathe de Thessalonique, 40 s.
Euthymius Zigabenus, 39 s., 148.
Eutychius, 39.
Évangile éternel, 327.
Évêques *in partibus*, 170.
Exemption (chartes d'), 165 s., 300.
Existence de Dieu, 435 s.
Extravagantes, 190.
Eymeric, 493.

Félix V, 530 s.
Félix Hämmerlin, 613.
Félix d'Urgel, 428 ss.
Féodalité ecclésiastique, 202 ss., 208 ss. 226 ss.
Ferdinand d'Aragon, 146.

Fête-Dieu, 264.
Filioque, 424 ss.
Finlande, 106.
Flagellants, 358 ss.
Florent de Radwitz, 571.
Folmar, 430.
Fontevrault (ordre de), 307.
Foulde (monastère de), 89.
Foulque de Neuilly, 135.
Fous (fête des), 290.
Franciscains, 266 s., 324 ss.
Franciscains zélés ou spirituels, 326 ss.
François Ier, 514, 516.
François d'Assise, 147, 316 ss., 326.
François de Paule, 331.
François de Sickingen, 555, 559.
Francs-maçons, 296.
Fratricelles, 330.
Frédégonde, 346.
Frédéric Barberousse, 134 s., 243 s.
Frédéric II, 137 ss., 246 ss.
Frères de Bohême, 611 ss.
Frères de la Communauté, 326 ss.
Frères de l'étroite observance, 330.
Frères du franc-esprit, 566 s.
Frères lais ou convers, 307.
Frères mineurs, 318.
Frères prêcheurs, 319.
Frères servants, 312.
Frères tertiaires, 318 s.
Frères de la vie commune, 570 ss.
Fulbert, 396.

Gabriel Biel, 543.
Gall (saint), 82 s.
Gasenou, 116.
Gaston, 309.
Gaule, 81 ss.
Gaunilon, 436.
Gautier de Saint-Victor, 414.
Gautier-sans-avoir, 130.
Geiser de Kaisersberg, 613.
Georges Scholarius, 148.
Général, 321.
Gengis-Khan, 21, 115 s.
Gérard (frère), 328.
Gérard de Groote, 570.
Gérard Segarelli, 329.
Gérard de Zutphen, 571.
Gerbert, 125 s., 394 s.
Germanie, 85 ss.
Gersen, 575.
Gerson, 541, 571, 575 ss., 605 s.
Geysa, 99.
Gilbert de la Porrée, 411.
Godefroy de Bouillon, 130 ss.
Godefroy de Chartres, 407.
Gontran, 82.
Gorme le Vieux, 93.
Gottschalk, 382 s., 431 s.
Gouvernement ecclésiastique, 32 ss., 163 ss.
Grâce, 440 ss.
Grammont (ordre de), 307.
Grande-Bretagne, 80 ss.
Gratien, 190.
Grégoire le Grand, 80.
Grégoire II, 86, 336.
Grégoire IV, 92.
Grégoire VII : *Croisades*, 126. — *Suprématie des papes*, 183 ss. — *Autorité politique des papes*, 224 ss. — *Théocratie universelle*, 228 ss. — *Luttes avec l'Empire*, 234 ss. — *Culte*, 258 ss., 278. — *Discipline*, 299. — *Célibat ecclésiastique*, 336 s. — *Indulgences*, 349.
Grégoire IX : *Décrétales*, 190. — *Lutte pour la domination en Italie*, 248 s. — *Ordres mendiants*, 327. — *Célibat ecclésiastique*, 339. — *Inquisition*, 491, 498 s.
Grégoire X, 198.
Grégoire XI, 523, 600.
Grégoire XII, 526 s.
Grégoire, missionnaire, 88.
Grégoire Palamas, 60 s.
Grégoire de Rimini, 454.
Groënland, 96.
Guelfes et Gibelins, 241 ss.
Guibert de Nogent, 454.
Guillaume d'Auxerre, 354.
Guillaume de Champeaux, 405 s.
Guillaume de Cluny, 306.
Guillaume le Conquérant, 221, 231.
Guillaume Occam, 512, 539 s.
Guillaume de Paris, 354.
Guillaume de Saint-Amour, 324, 328.

Guillaume de Rubruquis, 115 s.
Guillaume de Thierry, 407.
Guillaume de Tyr, 134.
Guy de Lusignan, 134.
Guy de Montpellier, 310.

Haimon, 380.
Hakem, 17, 125.
Halitgar, 345.
Hanifs, 9.
Harald, 91, 93.
Hégire, 2, 10 s.
Heimbert, 196 s.
Héloïse, 406, 410.
Helvétie, 82 s.
Henri III, emp., 224.
Henri IV, emp., 234 ss.
Henri V, emp., 238.
Henri VI, emp., 246.
Henri de Clairvaux, 468.
Henri de Lausanne, 474 ss.
Henri de Nördlingen, 569 s.
Henri Suso, 572 s.
Henriciens, 474 ss.
Henry II, roi d'Angleterre, 231 s., 234.
Henry le Lion, 102.
Henry de Saxe, 93.
Henry de Walpot, 311.
Henry d'Upsal, 106.
Héraclius, emp., 14, 43 ss.
Héribert de Milan, 465.
Hésychaste (controverse), 59 ss.
Heures (livres d'), 267, 291.
Hidulphe, 274.
Hiérarques, 33.
Hildebert de Lavardin, 261 s., 404, 475.
Hildebert du Mans, 412.
Hildebrand, Voy. Grégoire VII.
Hilduin, 386.
Hincmar de Reims : *Vie*, 183, 223, 383. — *Controverses*, 180, 433 s.
Hochstraten, 558 s.
Homiliaria, 276.
Hongrie, 99.
Honorius 1er, 45, 50.
Honorius II, 242.
Honorius III, 104, 138, 317, 320.
Hospitaliers de Saint-Antoine, 309.
Hospitaliers du Saint-Esprit, 310.
Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, 309, 311, 313.
Hostie, 254 ss.
Houlagou, 116.
Hugues de Lusignan, 138.
Hugues de Payens, 310.
Hugues de Saint-Victor, 412.
Humbert, 259 s.
Humbert de Romanis, 324.
Hussites, 598 ss.
Hütten, 296.
Hyperdulie, 267.

Iaroslaw, 28 s.
Iconoclastes, 54 ss.
Ignace de Constantinople, 38, 193 ss.
Images (controverse sur les), 53 ss.
Images, 270 ss.
Immaculée-Conception, 266 s.
Imitation de Jésus-Christ, 574 ss.
Ina, roi de Wessex et de Sussex, 279.
Indiens, 119 s.
Indulgences, 347 ss.
» plénières, 349.
Infaillibilité des conciles généraux, 533.
Infaillibilité papale, 187 s.
Influence morale du christianisme, 363 ss.
Innocent II, 242, 410.
Innocent III : *Croisades contre les Musulmans*, 135 ss., 144. — *Suprématie des papes*, 188 s. — *Autorité politique des papes*, 233. — *Lutte pour la domination en Italie*, 246 s. — *Culte*, 262 s., 285 s., 290, 482 s. — *Ordres mendiants*, 315, 317, 319 s. — *Confession*, 342. — *Indulgences*, 350. — *Controverses dogmatiques*, 439 s. — *Croisade contre les Albigeois*, 468 ss. — *Autres hérétiques*, 562, 566, 587 s.
Innocent IV, 115, 139, 249 ss., 327.
Innocent VIII, 535.
Inquisition, 489 ss.
Interdit, 230.
In Trullo (Ier concile), 49.
» (IIme concile), 51.
Investiture, 227 s.
Investitures (guerre des), 234 ss.
Irène, 56 s.

Irlande, 367 s.
Isaac Lange, 136.
Isidore de Séville, 178 ss., 278.
Islamisme, 7 ss., 121 ss.
Islande, 96.
Italie, 82, 544 ss.

Jacobites, 41 s.
Jacques de Compostelle (ordre de Saint), 312.
Jacques d'Erfurt, 613.
Jacques de Jüterbock, 537.
Jacques de Molay, 314.
Jacques de Mysa, 604, 607.
Jacques de Vitry, 276.
Jacques de Voragine, 269.
Jagellon, 105.
Jean VIII, 195, 223, 426.
Jean XIX, 196.
Jean XXII, 440, 454 s., 506, 512.
Jean XXIII, 330, 526 ss., 603 s.
Jean de Belles-Mains, 481.
Jean de Brienne, 138.
Jean Castriot, 145.
Jean du Chêne, 537.
Jean de Chlum, 604 s.
Jean de Crémone, 439.
Jean Damascène : *Vie,* 36 s., 148. *Controverses,* 52, 54 s.
Jean de Gand, 512.
Jean de Goch, 614.
Jean Hunyade, 145.
Jean Hus, 600 ss.
Jean de Jandun, 543.
Jean Maron, 52.
Jean de Monte Corvino, 117.
Jean Paléologue, 199.
Jean de Paris, 261.
Jean Ruysbroch, 573.
Jean sans Terre, 232 ss.
Jean Scot Érigène, 256 s., 383 ss., 433 s.
Jean de Wesel, 614 s.
Jean Wessel, 615 s.
Jean Zimiscès, 17, 71.
Jean Zisca, 608 ss.
Jean Zonaras, 40.
Jeanne (papesse), 224.
Jérôme de Prague, 601, 606 s.
Jésuates, 331.
Jésus-Christ (la personne de), 427 ss.
Joachim (abbé), 144, 327 s., 439.
Joinville, 140 s., 144, 261.
Jonas d'Orléans, 273, 379.
Jubilés, 350 s.
Judaïsme, 149 ss.
Jules II, 532 s., 536.
Juliane, 264.
Juridiction territoriale du clergé, 214.
Justinien II, 51, 192 s.

Kaaba, 9 ss.
Kérithes, 21.
Koblaï Khan, 116 s.
Koreichites, 9 ss.
Kylian, 83.

Ladislas, roi de Bohême, 610 s.
Ladislas le Clément, 611 s.
Laillier, 555.
Lanfranc, 258 ss., 396, 402.
Langton, 233.
Langue liturgique, 282.
Lapons, 108.
Las Casas, 119 s.
Latran (IVme concile de) : *Croisades,* 137. — *Hérétiques,* 489 s., 562, 588. — *Transsubstantiation,* 262. — *Ordres religieux,* 315. — *Confession,* 342.
Lâtrie, 263.
Lebwin, 90.
Lefèvre d'Étaples, 555 s.
Légats, 185 s.
Légende des saints, 269.
Leidrade, 374 s., 430.
Léon III l'Isaurien, 32 s., 54 s., 149.
Léon V, l'Arménien, 57 s., 70.
Léon VI, le Philosophe, 34.
Léon III, pape, 217, 220, 426.
Léon IX, 196, 221, 224 s., 337.
Léon X, 514, 516, 536 s., 549, 558.
Léonce de Neapolis, 54.
Le Poge, 607.
Libertins spirituels, 567.
Libre arbitre, 440 ss.
Lithuaniens, 105.
Liturgies, 277 ss.
Livonie, 107 s.

Lizoi (albigeois), 465 s.
Lollards, 569, 597 s.
Lombards, 216 s.
Lothaire II, 222, 240.
Louis (Saint), 115, 140 s., 158 s., 261. 321, 323, 360, 508 s.
Louis de Bavière, 512.
Louis le Débonnaire, 90 ss., 151 s., 211 s., 304, 375 s.
Louis le Hutin, 157.
Louis VII, 133.
Louis XI, 514.
Loup, 381.
Lucifériens, 567.
Lucius II, 243.
Lucius III, 482, 489.
Luitprand, 393.
Lyon (concile œcuménique de) en 1274, 198 s.

Mahomet, 8 ss.
Mahomet II, 20.
Manichéens, 63 s.
Manuel, roi de Portugal, 157.
Marc Polo, 117.
Marcionites, 64.
Marcus (marcionite), 64.
Marguerite de Foix, 589.
Marie de Montolivet (congrégation de Sainte), 330 s.
Maronites, 52, 200.
Marsile Ficin, 549.
Marsile de Padoue, 512.
Martin Ier, 47 s.
Martin V, 528.
Mathilde (comtesse), 218.
Mathurins, 310.
Matthias de Janow, 600.
Maurice de Sully, 276.
Maxime le confesseur, 36, 46 ss.
Mayolus, 304.
Mecklembourg, 102.
Meinard, 107.
Mélik-Kamel, 138 s.
Menses, 172.
Messe, 283.
Messes basses, 283 s.
Messes pour les morts, 284.
Méthodius, 24 ss.
Métropolitaine (autorité), 173 s.
Michel III, 23 s., 58, 193 s.
Michel Cérularius, 196.
Michel de Césène, 330.
Michel (ordre de Saint), 312.
Michel Paléologue, 137, 199.
Michel Psellus, 39.
Milice de Christ (frères de la), 320.
Milice de Christ (ordre de la), 312.
Milicz (Jean), 599.
Milon, 470.
Minimes, 331.
Minorites, 318.
Moïse Maïmonide, 151.
Moldavie, 99.
Monachisme, 297 ss.
Mongols, 29, 114 ss.
Monophysites, 15 s., 43 ss.
Monothélite (controverse), 43 ss.
Monothélite (schisme), 53.
Morale des conseils, 297 ss., 331 ss.
Morale des préceptes, 340 ss.
Moralités, 288.
Mosarabique (liturgie), 278.
Mystères, 288 s.
Mystique, 397 ss., 560 ss.

Nativité de la Vierge (fête de la), 268.
Népotisme, 534.
Nestoriens, 15, 21, 42.
Nicée (IIme concile de), VIIme œcuménique, 57.
Nicéphore Phocas, 17, 69 s.
Nicolas Ier, 182 s., 193 s., 222, 434.
Nicolas II, 221, 225.
Nicolas III, 251, 327, 330.
Nicolas V, 531 s., 545.
Nicolas de Bâle, 570, 572.
Nicolas Cabasilas, 41.
Nicolas de Clémanges, 540 s.
Nicolas Herford, 593.
Nicolas de Hussinets, 608.
Nicolas de Lyra, 546.
Nicolas Rus, 613.
Nicolas de Strabon, 563 n.
Niersès Klaiensis, 41 s.
Niquita, év. cathare, 468.
Nominalisme, 399 s., 540.
Norbert, 308 s.

Normands, 220 s.
Notarii, 67.
Notker Labes, 394.
Notting, 432.

Oblats, 301.
Odon, 304 s., 392.
Odilon, 285, 304.
Officiaux, 170.
Olaf (Saint) de Norwège, 96.
Olaf, de Suède, 93.
Olaf Trygwesen, 95 s.
Olga, 27.
Omar, 14 s.
Ommiades, 122.
Ὀμφαλόψυχοι, 60.
Onction (extrême), 284.
Opus operatum, 453.
Ordres bénédictins (nouveaux), 303 ss.
Ordres hospitaliers, 309 s.
Ordres mendiants, 315 ss.
Ordres militaires, 310 ss.
Ordres religieux, 305.
Orgues, 277.
Ortlieb, 566.
Oskold, 27.
Osmanlis, 19.
Oswy, 279.
Otfrid, 276, 387.
Othman, 19.
Othon de Bamberg, 101.
Othon le Grand, 204, 224.

Pallium, 185.
Panthéisme, 561 ss.
Papauté, 174 ss.
Pasaginiens, 159 s.
Pascal II, 238.
Pascase Radbert, 255 ss., 381 s.
Patriarches œcuméniques, 32, 191.
Patriarches d'orient, 32 s.
Patronage (droit de), 166 s.
Paul II, 351.
Paul le diacre, 374.
Pauliciens, 63 ss., 456 s.
Pauvres catholiques, 587.
Pèlerinages, 273 s.
Penda, 81.
Pénitenciers, 170.
Pépin le bref, 123, 216 s., 220.
Peppon, 305.
Perse, 116.
Pétrobrussiens, 473 s.
Pfefferkorn, 557 s.
Philippe Ier, 230 s.
Philippe-Auguste, 134 s., 232 ss.
Philippe le Bel, 156 s., 312 ss., 509 ss.
Philippe Berruyer, 276.
Philippe de Mézières, 512.
Philippique Bardane, 51 s.
Photius : *Vie*, 27, 38.
Ouvrages, 34, 38 s., 63.
Controverses, 58, 193 ss., 426.
Pic de la Mirandole, 546, 549.
Picards, 566.
Pie II, 514, 532.
Pierre d'Ailly, 540, 571, 605.
Pierre de Bruys, 473 s.
Pierre de Castelnau, 469.
Pierre de Cugnières, 513.
Pierre Damien, 332, 395 s.
Pierre l'Ermite, 126 ss.
Pierre Lombard, 414 s., 439, 450, 454.
Pierre Maurice, abbé de Cluny, 148.
Pierre d'Olive, 323.
Pierre de Poitiers, 415.
Pierre de Saint-Chrysogone, 468.
Pierre de Sicile, 63.
Pierre le Vénérable, 155, 305 s., 411, 474.
Pise (concile de), 525 s., 532 s.
Placet royal, 515.
Plaids épiscopaux, 165.
Pléthon (Gémisthe), 547.
Podiebrad (Georges), 611.
Pologne, 98.
Polychronius, 50.
Polythéisme d'Afrique, 118 s.
» d'Amérique, 119 s.
» d'Asie, 114 ss.
» finnois, 105 ss.
» germanique, 79 ss.
» slave, 23 ss., 96 ss.
» scandinave, 90 ss.
Poméranie, 100 s.
Pomponatius, 548 s.
Pontius d'Arles, 348.
Pontius de Cluny, 306.

Poplicans, 72.
Pornocratie, 224.
Porte-glaives (chevaliers), 108, 311, 313.
Pouvoir temporel du clergé dans ses domaines, 209 s.
Pouvoir temporel des papes dans les états de l'Église, 214 ss.
Pragmatique Sanction, 509, 514.
Prébendes, 172, 333.
Prédestination, 430 ss.
Prédication, 275 s.
Prémontré (ordre de), 308 s.
Présence réelle (dogme de la), 255 ss.
Présentation de la Vierge au Temple (fête de la), 268.
Prétentions des papes à la suprématie universelle, 191 ss.
Prêtres Jean, 21.
Prêtrise, 164 s.
Prérogatives civiles du clergé, 205.
Prieurs, 321.
Provincial, 321.
Prussiens, 103 s.
Pyrrhus de Constantinople, 46 s.

Quiétisme, 59 ss.
Quini-sexte (concile œcuménique), 192 s.

Raban Maure, 256, 379 s., 432 s.
Ragnar Lodbrog, 94.
Raimond VI, comte de Toulouse, 469 s.
Raimond VII, » » 471.
Raimond Roger, 470.
Rathérius, 392.
Ratislaw, 24 s.
Ratramne, 256, 382.
Raymond Lulle, 147 s.
Raymond Martini, 158.
Raymond de Pennaforte, 190, 499.
Raymond du Puy, 309, 311.
Raymond de Sabonde, 541.
Reuchlin, 552 s., 557 ss.
Réalisme, 399 s.
Reccarède, 150.
Rédemption, 445 ss.
Régale, 516.
Reinerus, 457 ss.
Reliques, 273 ss.
Renaissance, 544 ss.
Réveil littéraire, 476 ss., 485 ss.
Richard cœur de Lion, 134 s.
Richard de Monte Crucis, 148.
Richard de Saint-Victor, 412 s., 444.
Rienzi, 523.
Robert d'Arbrissel, 307.
Robert Guiscard, 221.
Robert de Molesmes, 305 s.
Robert Pulleyn, 360, 414, 445.
Robert de Sorbon, 276.
Rodolphe de Gobbio, 359.
Rodolphe de Habsbourg, 251.
Rodolphe de Liège, 287.
Rodolphe de Souabe, 236.
Roger Bacon, 541.
Rollon, 94 s.
Romuald, 306 s.
Rosaire (confréries du), 268.
Roscelin, 399, 402, 405, 437 s.
Rosvitha, 288.
Rothade de Soissons, 183.
Rudpert, 83.
Rugen, 102.
Rupert de Duytz, 615.
Russes, 26 ss.

Saints (culte des), 268 ss.
Saint-office (procédure du), 493 ss.
Sacre, 220.
Sacrement (saint), 285.
Sacrements, 450 ss.
Saladin, 134 s.
Sanction civile de l'autorité religieuse, 205 s.
Satisfaction, 446 ss.
Savonarole, 549 ss.
Saxons, 88 ss.
Sbinko, 601.
Scanderberg, 145.
Schisme de Bâle, 513.
Schisme d'occident, 513, 522 ss.
Schisme d'orient, 197.
Scolasticus, 399.
Scolastique (philosophie), 399.
Scolastique (théologie), 400, 538 ss.
Scotistes, 422.
Sectes antihiérarchiques, 456 ss.
Sectes théosophiques, 63 ss.
Seldjoucides, 18.

Sémigalles, 108.
Sententiaux (théologiens), 413.
Sergius Ier, 192 s.
Sergius III, 224.
Sergius de Constantinople, 44 ss.
Sergius (paulicien), 66, 69 s.
Servites, 268.
Sévériens, 44.
Sévérinus, 46.
Siècle de fer, 394.
Sigebert, 82.
Sigismond, emp., 529, 604 ss.
Siméon (hésychaste), 60 s.
Siméon le Métaphraste, 39.
Siméon (paulicien), 69.
Simon de Montfort, 470 s.
Sisebut, 150.
Sixte IV, 534 s.
Sonna, 17.
Sophronius, 14, 45.
Sorciers, 275.
Sous-diacres (fête des), 290.
Stanislas de Znaim, 600.
Staupitz, 572.
Stedingiens, 275, 498 s.
Stercoraniste (controverse), 262.
Sturm, 88.
Style byzantin, 291 ss.
Style gothique, 292 ss.
Style ogival, 294 ss.
Style roman, 291 ss.
Suède, 92 s.
Suprématie des papes dans l'Église d'occident, 174 ss.
Surérogatoires (théorie des mérites), 356 s.
Svatopluk, 24.
Swen, 95.
Sylvestre II, voy. Gerbert.
Synecdèmes, 67.

Taborites, 608.
Tamerlan, 21 s.
Tanchelme, 565.
Tarik, 122.
Tartarie, 21, 115.
Tauler, 572 s.
Templiers, 310 s., 312 ss.
Teutoniques (chevaliers), 104, 311, 314.
Théocratie, 229.
Théoderic, abbé de Saint-Huber, 305.
Théodora, imp., 58, 70, 193.
Théodore Abucara, 148.
Théodore Balsamon, 40.
Théodore de Cantorbéry, 81, 345, 369.
Théodore de Cilicie, 279.
Théodore Studite, 37 s., 54, 58.
Théodulfe, 375 s.
Théologie allemande (auteur anonyme de la), 574.
Théologie positive, 423.
Théophylacte, 40.
Thomas d'Aquin : *Vie*, 420 s. — *Méthode*, 418 s. — *Transsubstantiation*, 262. — *Vierge*, 266. — *Indulgences*, 354 ss. — *Dieu*, 436. — *Libre arbitre et grâce*, 442 ss. — *Rédemption*, 449 ss. — *Vie future*, 454. — *Inquisition*, 491 s.
Thomas Becket, 231 s.
Thomas Conecte, 613.
Thomas Morus, 554.
Thomistes, 422.
Thondracéniens, 74.
Tiers-ordres, 318 ss.
Togrul-Bey, 18.
Tolède (concile de), 424.
Tolomeï, 331.
Torquemada, 148, 157, 499.
Transsubstantiation, 262.
Transylvanie, 99.
Trêve de Dieu, 365.
Trinité, 253 s., 423 ss., 437 ss.
Trinité (fête de la), 440.
Trinitaires (ordre des), 310.
Turcs, 18 ss., 121 ss.
Turlupins, 567.
Type de foi, 47.

Ulrich d'Augsbourg, 270, 334.
Ulrich de Hutten, 554 s., 558 s.
Universaux, 399 s.
Universités, 397.
Université de Paris, 324 s.
Urbain II, 126 ss., 230 s., 237.
Urbain III, 134.
Urbain V, 592, 599.
Urbain VI, 524.

Valaques, 99.
Valdo, 479 ss.
Valla (Laurent), 546 s.
Vaudois, 476 ss., 579 ss., 599, 611 ss.
Venaissin (comtat), 471.
Vénèdes, 99 ss.
Vénilon de Sens, 212.
Vêpres siciliennes, 251.
Viatique (Saint), 284.
Vicaires, 170.
Vicaires de Christ, 189.
Vicaires de Dieu, 189.
Vicelin, 102.
Victor III, 126.
Vie future, 453 ss.
Vierge Marie, 264 ss.
Vigiles, 268.
Vilgard de Ravenne, 548.
Vincent Ferrero, 276.
Virgile (irlandais), 368.
Visitation (fête de la), 268.
Vitrarius de Tournay, 613.
Vladimir, 27 s.
Vratislas, 100 s.
Vulgarisation de la Bible, 478 ss.

Walafrid Strabon, 360 s.
Wamba, 150.
Warnefrid, 374.
Wenceslas, roi de Bohême, 602.
Wiclef, 590 ss., 601 ss.
Wicléfites, 590 ss.
Wilfrid, 85, 279.
Willehad, 88.
Willibrord, 85.
Williram, 394.
Winfried, voy. Boniface, apôtre de la Germanie.
Wittikind, 89.
Worms (Concordat de), 239 s.

Ximénès, 547.

Yolande de Savoie, 589.
Yves de Chartres, 332.

Zacharie, 216, 220, 336, 368.
Zélotes, 33.



